

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La participación del ser. II. La participación de la esencia* 83

ARTICULOS

- ALFONSO GARCÍA MARQUÉS: *Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios* 87
- JUAN CRUZ CRUZ: *La reducción de la metafísica clásica en Schelling (cont.)* 107
- MAURICIO BEUCHOT -
JOSÉ JAIME GUERRERO: *Metafísica y teoría de sistemas en Ervin Laszlo* 123
- JUAN A. CASAUBÓN: *Consideraciones sobre el idealismo jurídico* 137

NOTAS Y COMENTARIOS

- TOMÁS ALVIRA: *Reflexiones sobre la exhortación apostólica de Juan Pablo II en torno a la familia. La filosofía del hombre de la "familiaris consortio"* 145

BIBLIOGRAFIA

JUAN A. CASAUBÓN: *Nociones generales de lógica y filosofía*, (A. Caturelli), p. 151; RUT DAMONT DE PISTARINI: *Curso básico de psicología*, (A. Caturelli), p. 152; RAMÓN GARCÍA DE HARO: *Cuestiones fundamentales de teología moral*, (O. N. Derisi), p. 157; MARCELO SÁNCHEZ SORONDO: *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, (J. A. Casaubón), p. 159.

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

LA PARTICIPACION DEL SER

II. LA PARTICIPACION DE LA ESENCIA

1. Esencia y Acto de ser

En todo ser participado cabe distinguir entre su esencia y su acto de ser: aquello por lo que un ente es tal ente, y aquello por lo que ese mismo ente es. La esencia es lo que define o constituye a un ente en tal determinado ente, que sea tal o cual cosa, el acto de ser o existencia, es lo que da actualidad o realidad a ese ente, lo que hace que él realmente sea.

Ahora bien, tal composición de esencia y acto de ser o existencia es real, según lo acabamos de ver en el artículo anterior (SAPIENTIA 143); más aún, tal composición constituye la esencia misma del ser participado o creado: su participabilidad o creaturidad.

Vamos a ver ahora con más detención cómo se realiza dicha participación o descenso del ser desde el Ser imparticipado, tanto de la esencia, como del acto de ser o existencia. En este artículo nos limitamos a la participación de la esencia.

2. La esencia

La esencia es lo mismo que la posibilidad o capacidad de ser, un modo o medida de ser, que hace que un ente sea tal o cual ser. Esta esencia o posibilidad de ser se constituye inmediatamente por la compatibilidad de las notas que la constituyen. Así hombre es una esencia, porque sus notas "animal" y "racional" son compatibles, no se rechazan. Lo mismo sucede también con "montaña de oro", porque, aunque no exista tal montaña, sus notas son compatibles: es posible una montaña de oro.

No así, en cambio, sucede con "círculo cuadrado", cuyas notas son incompatibles, se rechazan, y constituyen un absurdo, algo que no puede ser.

3. La esencia no depende del acto del ser actual ni del pensamiento humano

Si ahondamos en el problema de por qué una esencia es o es posible, veremos que ella no se constituye por el acto de ser o existencia actual, como pretende el Fatalismo; pues hay muchas esencias o entes posibles que nunca existirán, y muchas, que fueron posibles en su momento y no se realizaron, nunca más se podrán realizar, y sin embargo no dejan de ser esencias o entes posibles. Así, hay muchos hombres posibles, que pudieron existir en su momento, y no existieron. También en un momento dado en que estábamos de pie, fue posible que hubiéramos podido estar sentados. Esa acción posible de estar sentados, ya no se podrá verificar en ese momento. Se ve, pues, que la esencia no depende en su constitución del hecho que tenga acto de ser actual o existencia.

Es evidente que el mundo de las esencias es posible y es infinitamente más amplio que las esencias que tienen acto de ser en un determinado momento del tiempo y de la duración y que son siempre finitas en número.

Cuando señalemos el fundamento de la participación del acto de ser o existencia —en el próximo número de SAPIENTIA N° 145—, veremos contra el Fatalismo que tal acto de ser o existencia no es necesario, sino contingente, pues depende de la libre Voluntad divina.

La esencia tampoco puede depender de la inteligencia humana, como constiuida por un acto de entender, tal como lo pretendía Protágoras, cuando decía: que “el hombre es la medida de todas las cosas”; y como a su modo también lo pretendía Kant con sus categorías del entendimiento que dan forma a los fenómenos para convertirlos en objetos o esencias posibles.

Para constituir las esencias, infinitas en número, la inteligencia humana tendría que poseer un poder infinito y, por ende, divino.

Por otra parte, es evidente que la inteligencia no constituye las esencias, no es capaz de hacer ella que algo sea posible o esencia, o imposible. Las cosas son posibles o esencias no porque el entendimiento humano las piense o formule, sino que las piensa o formula porque ellas son realmente posibles. La esencia es algo objetivo, que la inteligencia aprehende, pero no crea.

Otro tanto acaece con la imposibilidad de una esencia, que no depende tampoco de la inteligencia: algo es objetivamente imposible, no porque la inteligencia lo piense, sino que ella lo aprehende y lo piensa, porque es objetivamente imposible.

4. El Ser divino, fundamento de las esencias

Toda esencia es un modo o capacidad de ser o existir, se constituye por esta referencia al ser o existir. Más aún, la esencia es por esta esencial relación al Ser o Existir. Esta relación no es accidente o relación predicamental, sobreañadido a la esencia. Tal relación al Acto de Ser o Existir es constitutivo de la esencia, es lo que la hace esencia. Sin esta relación, la esencia o capacidad de

ser, se pierde en lo impensable, en el absurdo. Por eso, si no hubiera Acto de Ser o Existencia, no habría tampoco esencia, no habría nada ni posible ni imposible.

De aquí que toda esencia es tal por esta relación al Acto de Ser o Existir e implica este Acto de Ser o Existir, como fundamento indispensable de su constitución. Este Acto de Ser o Existir, la Existencia en sí, debe ser, por lo menos, posible, para que la esencia pueda constituirse como tal y tener sentido.

Pero un Acto de Ser o Existir, la Existencia en sí, no puede ser puramente posible; debe ser o existir necesariamente. Porque si tal Ser fuera únicamente posible, no podría llegar a existir y, consiguientemente, sería imposible: pues el Acto de Ser o Existir o existe necesariamente, es necesariamente, o no puede llegar a existir, pues si pudiese llegar a existir no sería ya el Acto de Ser o Existir, sino una esencia más capaz de existir.

De ahí que las esencias únicamente pueden ser por participación real del Acto puro de Ser o Existencia pura, que las funda y constituye. Cualquier esencia o posibilidad de ser implica y es una relación esencial al Acto puro de Ser o Existencia pura de Dios.

Con toda razón, Leibniz probaba la existencia de Dios por la realidad objetiva de las esencias o posibilidades de los entes; ya que, como acabamos de ver, las esencias son, se constituyen como una relación esencial al Ser puro de Dios, implican necesariamente su existencia.

5. Las esencias se fundan en la Esencia o Existencia divina y son formalmente por participación del Entendimiento divino

Si nos colocamos ahora directamente en el Acto puro de Ser, en Dios, al cual remite esencialmente toda esencia, veremos que su Esencia o Existencia —en El identificadas— es la Perfección o Bondad infinita. Por el mero hecho de ser o existir la Bondad infinita y necesaria, la Esencia divina es un Modelo necesario de infinita Perfección y, como tal, no puede dejar de fundar infinitos modos finitos capaces de imitar o participar del mismo, fuera de El.

Estos infinitos modos finitos capaces de participar de este Modelo de infinita Perfección, que es el Ser o Esencia divina, son precisamente las esencias: las infinitas posibilidades finitas de ser, las infinitas participabilidades o capacidades finitas de participar del Ser divino.

Tales modos finitos capaces de existir son necesariamente como la misma Esencia o Ser divino, que los funda por el mero hecho de Ser. Estas esencias o participabilidades de ser están necesariamente fundadas en la Esencia o Ser de Dios, pero como infinitos modos finitos capaces de existir fuera de Dios, ya que en Dios no cabe nada finito. (Error que cometió Spinoza al incluir o identificar los modos finitos de las esencias, con la misma Esencia divina).

La Esencia divina, por ser un Modelo de infinita Perfección funda las esencias como posibles de existir fuera de él. La Esencia divina es la Causa ejemplar, de la que participan y por la que se fundan todas las esencias.

Pero es el Entendimiento divino quien, al conocer necesaria e infinita o exhaustivamente la Cognoscibilidad o Verdad infinita de su Esencia, no puede dejar de ver en Ella, los infinitos modos finitos capaces de existir fuera de la Misma, no puede dejar de constituir necesaria y formalmente las esencias que aquélla necesariamente funda.

La Esencia divina funda necesariamente y el Entendimiento divino constituye formal y necesariamente las esencias, como objetos de su Acto infinito de Entender. Las esencias son por participación necesaria del Acto puro de Ser de Dios: de su Esencia, que las funda, y de su Entendimiento, que las constituye. Por eso, las esencias son necesarias, inmutables y eternas como la Esencia y el Entendimiento divinos que, respectivamente, las funda y constituye.

6. La realidad de la esencia

Las puras esencias son, pero no existen, no poseen el acto de ser, no tienen realidad o acto en sí mismas. Son posibilidad o capacidad de ser, pero no acto de ser. Son objeto del Pensamiento divino que las constituye. Son por un acto de ser extrínseco a ellas mismas, por el Acto puro de Dios, en el que se fundan —en su Esencia— y en el que son como objeto de su Pensamiento.

Sin embargo, las esencias poseen una realidad metafísica, que es esta misma capacidad o posibilidad de ser; la cual las hace más que la nada, que no puede llegar a ser, y menos que el ser real, pues por sí mismas carecen de acto de ser.

Las esencias pertenecen y fundan todo el orden metafísico, que, como ellas, es, por eso, necesario inmutable y eterno. Aunque sólo existiera el Acto puro de Dios, y nada hubiera sido creado fuera de El, es decir, aunque nada hubiera existido fuera de Dios, este mundo metafísico de las esencias sería siempre, necesario, inmutable y eterno, como el mismo Dios, que lo funda y constituye necesariamente del modo ya expresado.

En este plano metafísico, por eso, no cabe cambio alguno, ni siquiera por milagro o intervención especial de Dios cuando suspende las leyes naturales, pues el orden metafísico de las esencias es anterior al orden natural y contingente de la existencia de las cosas, y está fundado en la Esencia necesaria de Dios y en la visión, también necesaria, de su Entendimiento divino.

Las esencias, en definitiva, están constituidas eterna y necesariamente por el Verbo o Palabra de Dios, y son porque Dios las piensa o, con mayor precisión, porque las está eternamente pensando, porque las tiene presente de un modo necesario en su Acto puro, eterno e inmutable de su Entendimiento.

AVERROES, UNA FUENTE TOMISTA DE LA NOCION METAFISICA DE DIOS

Ya son muchos los estudiosos que han investigado sobre las aportaciones de los filósofos árabes al pensamiento occidental de la E. Media y, en concreto, a la gran síntesis de Santo Tomás de Aquino.¹ No obstante, no se puede considerar un campo agotado, pues fijándonos tan sólo en los dos pensadores de lengua árabe que más han descollado, Avicena y Averroes, podemos apreciar que las citas tomistas de Ibn Sina han sido analizadas más detalladamente que las de Ibn Rusd, a pesar de no ser menos importantes.²

Siendo Averroes un autor aún relativamente poco estudiado, me he propuesto, en el presente estudio, determinar con precisión su influjo en un aspecto de la filosofía de Tomás de Aquino: la noción metafísica de Dios. La influencia de los árabes en la teodicea tomista ha sido objeto de recientes estudios que, aún señalando certeramente la presencia de Averroes en las obras tomistas, no pretenden alcanzar conclusiones definitivas, pues ponen en duda su influjo real, al limitarlo a una función explicitadora de las doctrinas que el doctor de Aquino recibió de sus predecesores cristianos, especialmente de la patrística.³ Por eso, en estas líneas, intentaré mostrar cómo, en terreno filosófico, Averroes contribuyó notablemente a la génesis del concepto tomista de Dios, mediante una aportación netamente distinta de la de los pensadores cristianos.

Por último quisiera señalar la importancia del tema escogido, la naturaleza metafísica de Dios, para la comprensión del alcance metafísico de un determinado sistema de pensamiento. La respuesta dada sobre Dios ayuda indudablemente a calibrar el exacto sentido de las concepciones de un autor sobre los temas básicos de la metafísica: ser, esencia, acto, perfección... Aparte de esto, el entender la esencia divina en un sentido o en otro condiciona fuertemente las posibles respuestas acerca de la relación entre Dios y el mundo:

¹ Entre otros: Mandonnet, Chenu, Roland-Gosselin, Forest, Gilson, etc.

² Cfr. L. GARDET, *Saint Thomas et ses prédécesseurs arabes*, en *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canadá 1974, p. 419.

³ En esta línea se sitúa el estudio de J. G. FLYNN, *St. Thomas' of the Arab Philosophers on the Nature of God*, *Le fonti del pensiero di S. Tommaso*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1975, pp. 325-334.

creación, providencia, libertad humana... Por esto, aunque no nos extendamos a esas consecuencias, el estudio comparativo de la naturaleza metafísica de Dios en Ibn Rusd y Tomás de Aquino puede arrojar la luz suficiente para captar las últimas exigencias y el perfil exacto de los conceptos claves de ambos filósofos.

Para mayor claridad expositiva articularé el trabajo en dos partes: 1ª la noción filosófica de Dios según el pensamiento de Averroes, y 2ª la asimilación por Santo Tomás de Aquino de las especulaciones del filósofo cordobés.

I. — NATURALEZA DE DIOS SEGUN AVERROES

1. — *La polémica sobre el Necesse esse*

La revelación coránica acerca de Dios es muy distinta de la Revelación del Antiguo Testamento. El Dios coránico es un Legislador que impone leyes y obliga a cumplirlas mediante castigos. Sobre la esencia íntima de Dios, el Corán permanece mudo: sólo llega a manifestar que Dios es Creador. "Nosotros sabemos solamente, dice R. Arnaldez, que Dios está por encima de todas las imaginaciones y pensamientos humanos. Se puede objetar que sabemos también que existe, y que la existencia se arraiga en lo profundo de su ser. Pero Dios no existe para nosotros más que en tanto Creador: no ha recibido en el Libro Sagrado el nombre de Existente".⁴

El Corán es ajeno a todo tipo de especulaciones sobre la esencia divina. No se puede hacer una metafísica del Corán. No obstante, el libro sagrado de los musulmanes invita a conocer la existencia de Dios y a Dios mismo a través de los signos de su poder y de su ira, entregados a nosotros: el orden de las estaciones, el nacimiento de la naturaleza, la destrucción, la muerte...

La teoría de Averroes sobre Dios se encuadra en este contexto, más propicio a una teología negativa, que a una verdadera especulación metafísica. Sin embargo, Ibn Rusd encuentra, en la invitación a conocer a Dios a través de sus signos, un terreno muy propicio para desarrollar su genio aristotélico: conocer a Dios a partir de sus criaturas.

Dentro de ese marco general, Averroes se mueve en el interior de una tradición filosófico-teológica, donde pululaban las más diversas opiniones sobre Dios y sus atributos. En sus tratados estrictamente teológicos, *Fasl al-Maqal* y *Kasf an-Manahiy*, en polémica con los teólogos musulmanes, no estudió la esencia propia de Dios, sino que se limita a discutir sobre la unidad divina y sus atributos. En la *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, obra filosófico-teológica, encontramos breves, pero preciosos, desarrollos sobre la esen-

⁴ R. ARNALDEZ, "La pensée religieuse d'Averroes", en *Studia Islamica*, 8 (1958), p. 15.

cia divina. Ahí su contradictor más importante es Avicena, a propósito de la polémica sobre el *Necesse esse* y el *possibile esse*. En los comentarios al *corpus aristotelicum* se hallan también algunas referencias a la esencia divina, que en consonancia con el texto aristotélico son, aunque escasas, profundas.

* * *

Ibn Sina planteó de modo explícito el tema de la naturaleza metafísica de Dios. Su respuesta se inspira en el Corán, que gusta de contraponer la inmovilidad de Alá a la mutabilidad de las criaturas: "Todo es perecedero a excepción de su Faz".⁵ Avicena, siguiendo a su maestro Alfarabí, conceptualiza esa radical diferencia entre Dios y lo demás, proponiendo que el ser se divide en *necesse* y *possibile*. Dios sería, pues, el *Necesse esse*; los demás entes serían meros *possibilia esse*.

El *Necesse esse*, o sea, el ente necesario, es aquél que posee el ser por derecho propio, sin haberlo recibido de nadie; es el ente incausado. El *possibile esse*, por el contrario, estaría en radical dependencia del *necesse esse*, pues de él recibe el ser, es decir, es causado. Por tanto, en Avicena, hay una identificación entre *necesse esse* y ente incausado, y *possibile esse* y ente causado.⁶

Este planteamiento tiene, en Avicena, notables repercusiones a la hora de entender las relaciones entre el ser y la esencia. El *possibile esse* es aquél que recibe el ser *ab alio*, por tanto, su esencia en sí considerada no incluye el ser; es más: si el ser entrase a formar parte de ella, dejaría de ser lo que es. Por tanto, concluye Avicena, el ser de los entes creados es algo sobreañadido a la esencia a modo de un accidente concomitante a ella: "Los concomitantes (*lawazim*) que acompañan a la cosa, sin ser por eso caracteres constitutivos, pertenecen a la cosa, sea por ella misma, como lo impar pertenece al número tres, sea extrínsecamente, como el ser pertenece al mundo".⁷

En contraposición al *possibile esse*, en Dios (*necesse esse* y ente incausado) hay una perfecta identidad entre ser y esencia. El ser, en Él, no procede de fuera, no es algo añadido a su esencia, sino que lo posee *a se*. Avicena incluso llega a señalar que en Dios no sólo hay identidad entre esencia y ser, sino que no tiene quiddidad, porque es un puro *esse subsistente*.⁸

⁵ Cfr. A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina* (Avicenne), Desclée de Brouwer, Paris, 1937, p. 134.

⁶ Cfr. AVICENA, *Livre des directives et remarques*, Paris, 1951 (trad. de A.M. Goichon), pp. 357-359.

⁷ AVICENA, *Mantiq al-mashriqiyyin*, ed. del Cairo, 1910, p. 18.

⁸ "Primus igitur non habet quidditatem" (AVICENA, *Metaphysica*, lib. V III, cap. 4, fol. 99. Se cita por *Opera per canonicos* (regulares S. Augustini) emendata, Venetiis 1508). Hablando con mayor precisión hay que decir que Avicena niega que Dios tenga *māhiyya* (*quidditas*), pero no que tenga *dhāt* (*essentia*). La *māhiyya* es lo que un ente tiene de inteligible y responde a la pregunta *mā* (*quid*). Es, por tanto, la definición, lo que la inteligencia humana comprende en los entes. Por el contrario, el *dhāt* es un principio de los entes independientes del intelecto humano y receptor de *mawjūd* (*esse*). En Dios, precisamente, no habría composición de *dhāt* y *mawjūd*, si no que su *essentia* se identificaría absolutamente con su *esse*. Por tanto, para Avicena, Dios es un puro *esse subsistens* (Cfr. L. GARDET, *Saint Thomas*..., p. 448).

El primero en oponerse a la división aviceniana del ser fue Algazel, quien en su *Tahafut al-Falasifa* señala que esa división carece de fundamento y, por eso, Ibn Sina no ha podido demostrarla suficientemente. Averroes hizo suya la crítica algazeliana y fue más lejos: indica que Avicena se enfrentó al problema con espíritu platónico, o sea, basándose en la contraposición conceptual entre necesidad y posibilidad, en lugar de analizar la estructura metafísica de los entes, para así poder determinar en qué coinciden y en qué se distinguen de Dios. Por esto, pregunta Averroes qué ser es ese que se divide en necesario y posible, y de dónde sale la subordinación de lo posible a lo necesario, o sea, la vinculación entre las nociones de posibilidad y causalidad. Ese ser, explica Ibn Rusd, susceptible de tal división, no es más que un ser abstracto y vago, la noción mental de la realidad extramental. Esto explicaría por qué Avicena consideró el ser como algo unívoco, e igualmente por qué su noción de *necesse esse* es también unívoca.⁹

En definitiva, Ibn Rusd acusa a Avicena de haber confundido el *esse ut verum* con el *esse reale*, o mejor dicho: de haber reducido el ser real al ser mental. Merced a esa confusión, Avicena pudo llegar a concebir el ser como un accidente unívoco unido extrínsecamente a la esencia.¹⁰ Así explica Averroes el último fundamento de los errores de Ibn Sina: "El ser en Avicena es un accidente que acaece a la esencia, como también indica Algazel. Por esto, dijo que el hombre tiene quiddidad antes del ser, y que el ser se reduce o refiere a ella. Y así, el triángulo tiene una esencia (figura cerrada de tres lados), sin que el ser forme parte de la substancia de esa quiddidad que la constituye. Y por esto, es posible comprender la quiddidad del hombre o del triángulo sin saber si tienen o no tienen ser. Todo esto indica claramente que el ser que aquí se usa no es el ser que significa la substancia de las cosas, es decir, el ser que significa que la cosa tiene existencia extramental. Pues el nombre de ente tiene un doble sentido: uno, lo verdadero; otro, aquello cuyo opuesto es la privación".¹¹

⁹ Cfr. AVERROES, *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, disput. V, especialmente la penúltima respuesta. Citaremos esta obra por la traducción de Calo Calonymos según la edición véneta de 1550, reeditada por B. H. Zedler, The Marquette University Press, Milwaukee, 1961. Cfr. también R. ARNÁLDEZ, *La pensée...*, pp. 17-19.

¹⁰ Algunos intérpretes modernos consideran que ésa no es la auténtica posición de Ibn Sina, por ejemplo, M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, Asociación española para el progreso de las ciencias, Madrid, 1957, vol. I, p. 117. Sin embargo, considero que la interpretación de Averroes es correcta, al menos en lo esencial.

¹¹ "Ulterius apud Avicennam id cuius esse est additum substantiae suae, habet causam. Quod autem esse apud Avicennam sit accidens eveniens quidditati, id indicat sermo Algazelis hic. Et hoc quidem cum dixit quod homo habet quidditatem ante esse, et esse reducitur ad eam, aut refertur ei. Et sic triangulus habet quidditatem, et est quod sit figura, quam circumdant tria latera. Et non est esse pars substantiae huius quidditatis, constituens eam. Et ideo possibile est ut comprehendat intellectus quidditatem hominis, et quidditatem trianguli, et non scit and sit eis esse, vel non esse; quod indicavit quod esse quo utitur hic, non est esse quod significat substantiam rerum, scilicet quod est tanquam genus eis, nec id quod significat, quod res sit extra animam. Nam nomen entis dicitur de duobus. Unum quidem de vero, et alterum de eo cuius oppositum est privatio. Et hoc est quod dividitur in decem genera, et est tanquam genus eis. Et hoc praecedit entia secundo modo, scilicet res quae sunt extra animam. Et hoc est quod dicitur secundum prius et posterius de decem praedicamentis" (AVERROES, *Destr. destr.*, disp. V, pp. 252-53).

Una vez que Averroes ha mostrado el logicismo de fondo que condiciona una buena parte del sistema de Ibn Sina, puede pasar a probar que la noción aviceniana de Dios —aun siendo correcta en lo fundamental— no es fruto más que de esa artificiosa división mental.¹² A este tema dedica Ibn Rusd toda la disputa VIII de la *Destructio*, que comienza exponiendo las raíces de la posición del filósofo persa: “Este hombre creyó que el ser de la cosa significa un atributo añadido a su substancia. Por esto, retuvo como imposible que la substancia cause el ser en el ámbito de las cosas posibles. Y si sucediera eso, entonces la cosa sería causa de sí misma y no tendría agente externo. Todo esto lo saca Avicena de que todo lo que tiene el ser añadido a su esencia requiere una causa agente. Y como el Primero, según él, no ha sido hecho, concluyó que su ser es su propia substancia”.¹³

Averroes no reprocha a Avicena el considerar que Dios es un puro *esse subsistens*, sino el fundamento especulativo que le condujo a esa conclusión. Por eso, Ibn Rusd no se opuso a la identidad en Dios entre ser y esencia, antes bien, piensa que sus principios metafísicos lo fundamentan de modo adecuado: “Ahora bien, cuando se distingue que el ser puede ser condebido como lo verdadero o como la substancia, entonces todas las dudas desaparecen. Y según eso, puede demostrarse que en el simple (Dios) el ser (*esse*) es su misma quiddidad”.¹⁴

2. — Dios como Acto Perfecto

Como hemos visto, Averroes se opuso a la concepción aviceniana por adolecer de logicismo, por haber invertido el modo natural con que ha de proceder la especulación sobre Dios: de las cosas sensibles a su Hacedor. Además, considera que la bipartición de Avicena es demasiado pobre, sobre todo si se la compara con la aristotélica de potencia y acto, que se fundamenta en la realidad y no en especulaciones puramente lógico-formales.

Por esto, Ibn Rusd parte del análisis de los entes reales y, en concreto del movimiento, para obtener una adecuada noción de Dios. Esta es la visión que predomina en su *Commentarium Magnum* a la *Metaphysica* del Estagirita, y, como veremos, tiene especial interés por haber influido directa e inmediatamente en Santo Tomás.

¹² Cfr. AVERROES, *In IV Metaph.*, comm. 3, fol. 67 B-D. Todos los comentarios de Averroes se citan por *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas MDLXII.

¹³ AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VIII, p. 314.

¹⁴ “Cum vero intelligitur de esse id quod intelligitur de vero, haec dubia nihil sunt. Et sic, si intelligitur de esse id quod intelligitur de substantia. Et secundum hoc verificabitur sermo quod esse in simplici est ipsamet quidditas” (AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VIII, p. 319).

Averroes, con Aristóteles —tema de todos conocido—, llega a la conclusión de que Dios es el ente que carece total y absolutamente de potencia, es, pues, un *Acto puro*: “Por tanto, es necesario que a este motor no se mezcle ningún tipo de potencia, ni en la substancia, ni en cuanto al lugar, ni en otro modo cualquiera. Y esto es lo que pretendía afirmar (Aristóteles), cuando dijo: es, por tanto, necesario que tal principio sea una substancia que es acto. Pues la causa de la potencia en las cosas es la materia”.¹⁵

El proceso ascensional de Averroes es sintetizado así por Carra del Baux: “No se puede sacar la idea de Dios de la noción de ser en tanto que ser, por una especie de división. Por tanto, la metafísica, para la búsqueda de Dios, debe partir del estudio de los entes concretos y sus causas en la repartición de las diez categorías. Primero descubre la distinción de materia y forma, luego de potencia y acto, y al final alcanza una causa que no comporta ni materia ni potencia y que es motor eterno e inmóvil”.¹⁶

Esa es la primera conclusión de Ibn Rusd en su investigación sobre la naturaleza divina. Pero no se detiene ahí sino que procura profundizar en la noción de Dios como acto. Recordemos que él ha subrayado insistentemente que el acto aristotélico es, fundamentalmente, perfección.¹⁷ Esta noción desempeñará un papel capital en la concepción rusdiana de Dios. Veámoslo.

Aristóteles, en el libro quinto de la *Metafísica*, explica que “las cosas llamadas perfectas según ellas mismas se llaman así de todos estos modos: unas por no carecer de nada en el sentido del bien, ni tener superación, ni tomar algo de fuera; otras, en absoluto, por no tener superación en cada género, ni haber nada fuera”.¹⁸ Averroes, en su comentario, analiza detenidamente las diversas acepciones del término perfecto. Su explicación culmina en una elaboración de la noción de *perfectum simpliciter*, dotada de un perfil propio que solo permite atribuirlo a Dios. “Lo que se dice perfecto por esencia es aquello a lo que no le falta ninguna bondad, ni hay nada más perfecto en su género, pues está por esencia en la cúspide de la nobleza (...). Su definición más general es ésta: perfecto es aquello que carece de toda imperfección y no deja nada fuera. Y ésta es la disposición del primer principio, es decir, de Dios. Y quizá se puede entender por lo que dice (Aristóteles): que nada deja fuera y que lo que existe en nada lo mengua. Esto se comprende

¹⁵ “Unde necesse est, ut isti motori non admisceatur potentia omnino, neque in substantia, neque in loco, neque in aliquo modorum potentiae. Et hoc intendebat, cum dixit: necesse est igitur ut tale principium sit substantia, quae est actio. Quia causa potentia in rebus, in quibus est potentia, est materia ut dictum est in *Naturalibus*” (AVERROES, *In XII Metaph.*, fol. 315 B).

¹⁶ B. CARRA DEL BAUX, *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leyde, E. J. Brill, Paris, 1971, voz Ibn Rushd, pp. 941 b-942 a.

¹⁷ Cfr. AVERROES, *In II De anima*, comm. 57, fol. 79 rv; y también *In III De Anima*, comm. 14, fol. 123 r.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V. c. 16, 1021b 30-1022a 1. Se cita por la ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970.

recordando que en él está la nobleza de cada uno de los géneros, pues ninguna nobleza pierde, por el hecho de que también estén en los géneros”¹⁹.

La noción de perfecto, atribuida a Dios por Averroes, goza de cuatro notas: carece de toda imperfección, nada le es extrínseco, lo externo en nada disminuye lo que hay en él y posee todas las perfecciones repartidas en cualquier género. Justamente por esta cuarta razón se llama a Dios *perfectum simpliciter* o *universaliter*.

Con esta explicitación, Ibn Rusd ha desentrañado toda la riqueza del pensamiento aristotélico. El Estagirita no llegó a señalar que Dios era el *perfectum simpliciter*, ni que contiene todas las perfecciones que se encuentran en los diversos géneros. Para él, Dios es pensamiento, puro acto de pensar, pues pensar es la actividad suprema. Averroes profundiza en la misma línea: toda riqueza, toda perfección que hallemos en los entes de modo parcial, se ha de encontrar en Dios de un modo más alto y más sublime. Partiendo de las criaturas asciende a Dios, y obtiene así un pleno de perfección. Esta es la razón de fondo del rechazo del *Necesse esse* aviceniano: era un ser vacío, de carácter lógico, sin densidad real.

Averroes buscó aún una última precisión acerca de la naturaleza de Dios. Sabe que Dios es Acto puro, Perfecto, pero ¿acto de qué? Ibn Rusd, en una primera aproximación, ha señalado que cualquier perfección se da en Dios identificándose con su substancia. Sin embargo, cabría pensar que alguna de esas perfecciones fuese la primera, de tal modo que Dios se caracterizara por ella, al igual que Aristóteles había indicado que Dios era acto de pensamiento, *noésis noéseos*.

Esto nos lleva directamente al problema de los atributos divinos y las mutuas relaciones entre ellos; tema que abordaremos a continuación. Pero podemos adelantar aquí que, para Averroes, la multiplicidad de atributos divinos es algo relativo a nuestro modo de conocer. Sin embargo, si consideramos absolutamente la naturaleza divina, tenemos que Dios es un ente y, por tanto, una esencia existente, o sea, está dotado de esencia y ser. Sin embargo, eso no introduce una duplicidad de principios en Dios, pues, como vimos, hay una perfecta y total identidad entre su esencia y su ser.²⁰ Ahora bien, este ente, cuyo ser es su esencia, está totalmente actualizado sin residuo alguno de potencia. Por tanto, también será la perfección por esencia: “Lo perfecto por esencia está en el ente por esencia y conviene que lo que es ente por sí sea perfecto por sí. Por esto, si existe ese ente por esencia, necesariamente es perfecto por esencia y suficiente por sí mismo, pues si no fuese así, estaría compuesto por una substancia imperfecta y unos atributos que la perfeccionan”²¹.

¹⁹ AVERROES, *In V Metaph.*, c. 16, comm. 21, fol. 131 A-C.

²⁰ Cfr. apartado anterior *in fine*, especialmente la nota 14.

²¹ *Perfectum ex se est in ente ex se, et convenit ut sit ens ex se perfectum ex se. Si autem est hic ens ex se, necesse est ut sit perfectum ex se, et sufficiens ex se* (AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VI, p. 273).

Esta es, pues, la clave de la solución de Ibn Rusd: la mutua relación entre las nociones de ente y perfección y, por tanto, entre las de ser y perfección. El enlace entre ambas nociones constituye precisamente el punto más alto de la especulación rusdiana sobre la naturaleza divina: Dios es una esencia perfecta máximamente rica; un puro *esse perfectum* totalmente en acto.

Sin embargo, algo está ausente del pensamiento de Averroes. El tuvo todos los elementos para caracterizar a Dios como un puro acto de ser y, por tanto, para concebir el ser como un acto (*esse ut actus*), pero sobre esto permanece silencioso. Esto es debido a que la cuestión sobre el ser no encuentra su solución en lo que se piense sobre Dios, sino más bien al contrario: la concepción de Dios depende de las conclusiones alcanzadas en los análisis metafísicos sobre los entes cognoscibles por los sentidos; nuestro conocimiento metafísico empieza por lo sensible.

Por todo esto, aunque Averroes acepta el carácter actual del *esse*, no señala que es acto del ente y de todas las perfecciones. Así, al hablar de Dios, dice que es un *esse* plenamente actualizado, un *esse in actu* máximamente perfecto (*Perfectum ex se*), pero no un acto de ser, un puro *Actus essendi*.

3. — *Unidad de Dios y realidad de sus atributos*

Averroes, al considerar a Dios como un perfecto con todas las perfecciones, se tuvo que enfrentar con un problema que, por otra parte, era ya tradicional en la teología musulmana: compaginar la unidad divina con la multiplicidad de los atributos.

Los teólogos musulmanes habían dado variadas respuestas a esa cuestión. Por lo general, tendían a suprimir todo atributo que conllevara un cierto riesgo de multiplicidad.

La solución a este problema, pieza clave del pensamiento teológico de Averroes, está estructurada metafísicamente y en consonancia con sus principios filosóficos.²² Comienza afirmando que es imposible poner en Dios atributos que se añadan a su esencia, pues "en este caso (Dios) estaría compuesto de una substancia imperfecta y de atributos que la perfeccionan".²³ Lo cual, evidentemente, está en contradicción con un Dios que es el *Perfectum simpliciter*. Tampoco es buena solución, continúa Averroes, sostener que estos atributos se añadan de modo necesario, pues implicarían igualmente una composición, aparte de poner en Dios una multiplicidad de necesarios.

²² En la exposición que a continuación hago, seguiré el texto de la *Destructio destructionum*, disp. VI, según la interpretación de R. ARNÁLDEZ, *La Pensée...* pp. 23-25.

²³ AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VI, p. 273.

Entonces, ¿cómo están los atributos en Dios? "Es imposible, contesta Averroes, que el ser uno y simple tenga muchos atributos fijos en sí, y sobre todo si fuesen atributos esenciales en acto. Sin embargo, si están en potencia, nada impide, según los filósofos, que ese ente sea uno en acto. Y esto, como ellos dicen, son las partes de la definición respecto a lo definido".²⁴

En primer lugar, Averroes niega que la multiplicidad de atributos sea una multiplicidad actual, pues se rompería la unidad de ese ente. Por tanto, sólo cabe una solución: que estén en potencia. Potencia que ha de entenderse como la realidad definida está respecto a su definición: "Es propio de los atributos esenciales no introducir una multiplicidad actual en su sujeto, pues sólo la introducen en el modo en que lo definido se multiplica en la definición. Es decir, con una pluralidad que es sólo de razón y que no existe en acto fuera de alma".²⁵ Dios es acto puro, luego en Él no puede haber ningún tipo de potencia. Además, por su simplicidad, tampoco es definible: no tiene composición de materia y forma, o de género y diferencia; cualquiera de estos elementos introduce la potencialidad. Por tanto, la única multiplicidad posible está por parte del intelecto humano que compone y divide, pues, dada su propia limitación, se ve obligado a considerar en facetas lo absolutamente uno y simple: "Cuando lo consideramos (a Dios) como origen de las cosas, lo llamamos poderoso o agente. Y si lo contemplamos en cuanto que determina una de dos operaciones opuestas, lo llamamos el que quiere (*volens*). Y si atendemos al conocimiento que tiene de lo que ha creado, lo llamamos sabio. Y si consideramos su ciencia en cuanto que es comprensión y causa del movimiento, decimos que es la vida".²⁶

Averroes sostiene con rigor la absoluta unidad y simplicidad de Dios. Por esto, la única multiplicidad que en él se puede introducir es de razón: por la naturaleza del entendimiento, el hombre lleva a cabo un discurso articulado en partes sobre el Ente absolutamente simple. Por esto, todas las perfecciones que atribuimos a Dios, en él se identifican realmente entre sí: "El atributo y aquello a lo que se atribuye son una y la misma cosa. Y si le atribuimos algo deducido a partir de acciones que implican atributos distintos, eso que le atribuimos es, en él, algo relativo".²⁷

Ahora bien, después de la tajante afirmación de Averroes sobre la identidad real de todos los atributos divinos, podría pensarse que Dios no es realmente bueno, sabio, etc., sino sólo son modos humanos de hablar. O sea,

²⁴ *Ibid.*, p. 263.

²⁵ *Ibid.*, p. 251.

²⁶ *Ibid.*, p. 263.

²⁷ "Et, cum sic fuerit ergo attributum, et id, cui attribuitur, est idem: et quod attribuitur ei ex actionibus, quae inducent ut proveniant ab attributis separatis, in eo est relative". (AVERROES, *Ibid.*, p. 273).

llamamos a Dios, por ejemplo, sabio, no porque él realmente lo sea, sino porque así lo conocemos.²⁸

Averroes no vacila en la solución del problema, pues se apoya firmemente en sus tesis metafísicas: "...y por ello, la vida y la ciencia propiamente se dicen de él. Es, pues, Uno, Dios, Sabio..."²⁹ Si Dios es el *Perfectum simpliciter*, realmente tiene en sí todas las perfecciones de los entes. Dios es, pues, realmente bueno, sabio, providente..., pero no con perfecciones parciales que impliquen composición como en las criaturas, sino que las posee en identidad real con su esencia, de modo perfecto y absoluto. Y justamente en la perfección real de la esencia encuentran su última justificación: "Yerran los que sostienen que la esencia no está constituida por esos atributos, pues toda esencia que está perfeccionada con atributos es más perfecta y preeminente".³⁰

Recordemos, por último, lo que hemos indicado al final del apartado anterior: la consideración de Dios como un ente totalmente en acto implica, según los presupuestos metafísicos de Ibn Rusd, que tiene una esencia y un *esse* perfectos que se identifican sin residuos. Por esto, el fundamento especulativo que le permite solucionar adecuadamente el problema de los atributos divinos es la unión en Dios entre ser y perfección: Dios es un *esse in actu*, totalmente exento de potencia y absolutamente perfecto.

II. — GENESIS DE LA NOCIÓN METAFÍSICA DE DIOS EN TOMAS DE AQUINO

Es de sobra conocida la noción tomista de Dios. Para Santo Tomás de Aquino, Dios es el *Ipsum esse subsistens*. Ahora bien, el camino recorrido por el Doctor de Aquino, para llegar a formular tan elevado pensamiento acerca de Dios, es aún un tema controvertido.

Etienne Gilson ha sostenido que "la revelación cristiana ejerció influencia decisiva sobre el desarrollo de la metafísica al introducir en ella la identificación de Dios y del Ser".³¹ Al hablar de la Revelación cristiana, Gilson se refiere principalmente, como él mismo indica, al conocido pasaje del *Exodo*, III, 15: *Ego sum qui sum*. Esta tesis de Gilson ha sido duramente controver-

²⁸ La incognoscibilidad total de Dios es una tesis hoy día frecuente entre filósofos y teólogos. Por ejemplo, ha sido explícitamente defendida por Karl Rahner en su *Curso fundamental sobre la fe*, aparecido en 1974. Dice P. C. Landucci a propósito de esa obra: "Egli (Rahner) ancora tale concezione di «mistero» e tale nebulosità nel rifiuto, continuamente ribadito, della «oggettività», della «determinatezza» e della «comprensibilità» dell'Essere sommo: «Dio non può essere un «oggetto» della nostra conoscenza, direttamente dimostrato in maniera «oggettiva»" (p. 82; l'orizzonte della trascendenza (Dio) "viene conosciuto in maniera «non oggettiva» nell'esperienza trascendentale «soggettiva»" (p. 96). (P. C. LANDUCCI "La teologia di Karl Rahner", en *Studi Cattolici*, novembre 1978, Milano, p. 678 a-b).

²⁹ AVERROES, *In XII Metaph.*, comm. 39, fol. 322 H-I.

³⁰ AVERROES, *Destr. destr.*, disp. VI, p. 272.

³¹ E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, EMECE, S. A., Buenos Aires, 1952, p. 71.

tida;³² de todas formas, aunque fuese verdad, eso no exime de investigar el proceso mediante el que los pensadores cristianos —y en concreto Santo Tomás— elaboraron esa noción.

1. — *El platonismo y el concepto de ipsum esse subsistens*

El origen de la idea de *esse subsistens* puede remontarse hasta Parménides, que tematizó la noción de *esse absolutum* o *per essentiam*. Esta doctrina, reelaborada de diferente modo, reaparece en Platón: el reificar o hipostasiar las perfecciones trascendentales (*bonum, unum, ens, ...*) le condujo a la consideración de un ente cuya esencia sería puro ser, o sea, un *esse subsistens*.

En el libro III de la *Metafísica* (aporía 11), encontramos un precioso testimonio de Aristóteles sobre el origen de dicha noción.³³ En ese pasaje polemiza con Platón, quien —según el Estagirita— había sostenido que el *ens* y el *unum* son sustancias, o sea, subsistentes. Con esto tendríamos un *esse subsistens*, que no sería otra cosa que el *Unum* y el *Bonum* principio de todo, ya ideas, ya cosas, según las “doctrinas no escritas” de Platón.³⁴ Aristóteles rechaza ese *ens per essentiam*, porque conllevaría un monismo de tipo parmenídeo. Esta alusión a Parménides, nos confirma cuál es el origen primero de esa concepción.

Estas doctrinas fueron reelaboradas por los platónicos y separaron lo que en Platón tal vez estaría unido: consideraron que una hipóstasis era el Bien y otra distinta el Ser. Además, siguiendo una tendencia, presente ya en Platón, sostienen que el Bien es la primera hipóstasis por encima de la del Ser. Efectivamente, para los platónicos el bien es más extenso que el ser: la materia es un no-ente y, sin embargo, es buena.

Ahora bien, en algunos platónicos se observa una tendencia a unificar las hipóstasis en Dios, en concreto, las de Bien, Uno y Ser. Tendencia presente principalmente en los neoplatónicos cristianos, por ejemplo, en el Pseudo-Dionisio, pero no sólo entre ellos, como puede verse en el *Liber de causis* o en Avicena.

* * *

Según parece, la primera vez que se identificó explícitamente a Dios con el ser, fue en el ambiente fuertemente platonizado de Alejandría, por obra

³² Cornelia de Vogel, en su artículo “Ego sum qui sum et sa signification pour une philosophie chrétienne, *Revue des sciences religieuses*, 35 (1961, pp. 337-355, sostiene con rigor que la concepción de Dios como el *ser por esencia*, no deriva del *Exodo*, sino de la filosofía griega. Habrían sido los LXX, mediante su traducción helenizada, los que habrían permitido a los filósofos cristianos identificar a Dios con el Ser absoluto de la filosofía griega, concepto que habrían recibido a través del neoplatonismo. Otros autores, sin embargo, siguen sosteniendo lo contrario: “De hecho, como consecuencia de la Revelación divina, la palabra *ser* tiene en hebreo un sentido que va más allá del pensamiento helenista. No se limita a significar algo permanente o el fondo común a todas las cosas, sino que expresa también el ser de una persona operante y, aplicado a Dios, indica su plenitud de perfección” (L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 162).

³³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, III (aporía 11), c. 4, 1001 a 4-12 y 27-29.

³⁴ Cfr. E. BERTI, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, p. 348. En las pp. 347-351, hay una exposición bien documentada del tema.

del judío Filón. Su especulación filosófica sigue una línea netamente platónica, pero intentando compaginarla con las doctrinas de los libros sagrados de los judíos.

En sus obras sobre la escritura, Filón comentó el pasaje del *Exodo* III, 14, que según la versión helenizada de los 70 dice “yo soy el ente”, o “yo soy el que es”. En su comentario explica que “Dios respondió a Moisés «diles que Yo soy el que es», para que, conociendo la diferencia entre lo que es y lo que no es, aprendan que no hay absolutamente ningún nombre que pueda ser usado para designarme a mí, que soy el único al que compete el ser”.³⁵

Filón considera, pues, que el nombre *ser* o *ente* es el que más propiamente compete a Dios. Sin embargo, esa especulación filoniana se inserta en el ámbito del estudio de los nombres divinos y no llega a una auténtica elaboración metafísica de esa concepción.³⁶ Por esto, para él, decir que Dios es el ente, es atribuirle algo propio de nuestro modo de conocer, o sea, la expresión del conocimiento humano de la divinidad: “Dios no es inteligible al espíritu a no ser en cuanto que es. Lo que entendemos de él es que es, y fuera de eso, nada”.³⁷

Así pues, aunque Filón utiliza frecuentemente nombres para designar a Dio, no lleva a cabo una estricta especulación sobre el tema: prefiere acen-
tuar la absoluta trascendencia divina,³⁸ hasta el extremo de sostener que Dios se encuentra, en el plano ontológico, más allá de todo, incluido el mismo ser;³⁹ y, en el gnoseológico, más allá de todo conocimiento humano hasta tal punto que, en rigor, no le es aplicable ningún nombre.⁴⁰ Por esto, aunque hay muchos nombres divinos, entre los que se destaca el de ser o ente, en realidad Dios no es eso que de él se predica.

El problema de fondo que, a mi juicio, afecta a esta línea platónica de pensamiento es el formalismo. Las hipóstasis platónicas se consideran reales y, por esto, son puestas como subsistentes y hay la tendencia a identificarlas con Dios. Sin embargo, por su carácter lógico, o sea, por ser la formalidad abstracta de una perfección, no se las juzga susceptibles de ser identificadas con Dios. Esta ambivalencia explica que muchos pensadores cristianos —o, como hemos visto, Filón— sostengan más o menos claramente que Dios es el ser o el bien o el uno, pero también afirmen que está más allá del ser, bien, uno...

* * *

³⁵ *De vita Moysi*, I, 75. Se cita por *Les Oeuvres* de Filón de Alejandría, Univ. de Lyon, Paris, 1961 ss.

³⁶ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e pensiero, Milano, 1978, vol. IV, p. 278.

³⁷ *Quod Deus sit immutabilis*, 62.

³⁸ “No existe nada semejante a Dios” (*De mundi opificio*, 8).

³⁹ Cfr. por ejemplo, E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, 1976, p. 51 (“Platón y Filón lo (a Dios) habían exaltado por encima del ser”). Ver también G. REALE, *Storia...*, vol. IV, p. 276 (“Dio trascende no solo l'essere...”).

⁴⁰ Cfr. *Legum allegoriarum*, I, 44 y III, 4; *De somniis*, I, 61 ss; etc.

De modo semejante, ese modo formal de proceder explica por qué en algunos platónicos se da una separación entre el bien y el ser. Bien y ser son dos conceptos distintos, irreductibles lógicamente entre sí. Este es el caso del Pseudo-Dionisio Areopagita, quien a pesar de conocer el citado pasaje del *Exodo* en su versión griega, jamás antepone la noción de ser a la de bien. Es más, piensa que Dios es el Bien y por debajo de El está el ser.⁴¹

En efecto, Dionisio se enfrenta con esas dos nociones (bien y ser) y, considerándolas irreductibles entre sí, estudia sus relaciones mutuas. Concluye que el bien es más universal que el ser, pues el bien es lo real de donde brota todo lo demás incluido el ser. Por esto, Dios, fuente de todo lo real, es el Bien y su acción se extiende a todas las cosas, incluidas las no existentes (por ejemplo, la materia): "La denominación divina del Mismo Bien manifiesta todos los procesos de la causa universal, y se extiende a los existentes y a los no-existentes, y está sobre los existentes y los no-existentes".⁴²

Dionisio en el capítulo quinto, párr. 5, del *De divinis nominibus*, señala que el ser es *senius* y *principalis*, aunque precisando que eso sólo lo es respecto a las otras participaciones (*ante alias participationes*). A pesar de todo, la ambigüedad de los pensadores neoplatónicos se manifiesta también en Dionisio: dada la *antigüedad* y *principalidad* del ser, considera que el ser es precisamente uno de los nombres divinos. Sin embargo, a la luz de lo que hemos expuesto la interpretación de su pensamiento no deja lugar a dudas: "Al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un «nombre» divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así pues, todo viene, como de su causa, de un no-ser primitivo. Propiamente hablando, del mismo modo que Dios no es el ser, el ser tampoco es Dios; no es sino la primera de todas las participaciones de Dios y, según acabamos de decir, condición de todas las demás".⁴³

* * *

Entre los filósofos cristianos, un caso especialmente claro es el de San Agustín, que, dándose cuenta de la importancia de la cuestión, intenta varias veces aclarar el sentido del *Exodo*, III, 14. Su interpretación se encuadra plenamente dentro de los límites del esencialismo formalista de los neoplatónicos: "Su nombre (de Dios) propio y verdadero es esencia, y acaso Dios sólo se puede llamar esencia. Es único, porque es inmutable, y en este sentido revela su nombre a su siervo Moisés cuando le dice: *Yo soy el que soy*; y les dirás:

⁴¹ También en este sentido explica C. Fabro el pensamiento de Dionisio. Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1963 (3ª ed.), pp. 196-197.

⁴² "Etenim boni Dei-nominatio (Ipsius Boni divina nominatio), totos causae omnium processus manifestans et ad existentia et ad non-existentia extenditur et super existentia et super non-existentia est" (DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, Marietti, Torino, 1950, cap. 5, párrafo 11, 257). Exactamente lo mismo se puede decir del *Liber de causis*, donde se da la fórmula "prima rerum creaturarum est esse" (prop. IV), y líneas más abajo precisa: "et non est post Causam primam latius neque prius causatum ipso" (*Ibidem*, Nº 38). Citamos por la ed. Marietti, Torino, 1955.

⁴³ E. GILSON, *La filosofía...*, p. 80.

El que es me envía a vosotros".⁴⁴ Y comenta Josef Pieper: "Este es un significado del concepto de ser claramente «esencialista»; lo radical del ser se encuentra en la esencialidad inmutable. De esta misma idea fundamental agustiniana vive la concepción de Boecio, Anselmo y Buenaventura".⁴⁵

Para San Agustín, Dios es una esencia inmutable. Ahora bien, si se le preguntase por el contenido nocional de esa Esencia, sin vacilar respondería que el bien: "No se puede decir que Dios subsiste y es sujeto de su bondad, ni que esta bondad no es su substancia o mejor su esencia, o que Dios no es la misma bondad, sino que la bondad existe en El como en un sujeto".⁴⁶ Dios es, pues, la *Esencia* que es idéntica al Bien, al *Bien subsistente*.

• • •

El pensador anterior a Santo Tomás que más claramente identifica a Dios con el *Ipsum esse subsistens* es Avicena, merced a su concepción de la esencia y su división del ser en *necesse* y *posibile*. Ya hemos visto que, para Avicena, Dios es un puro ser subsistente, su esencia no es más que *ser* sin ninguna otra determinación.

De todas formas, como se ha indicado, en Avicena la obtención del *Nece-esse esse (esse absolutum)* no procede de un análisis metafísico de los entes reales, sino de la división de conceptos de índole lógica: en la base de este aspecto de su pensamiento se encuentra la reducción del ser real al ser lógico.

Esto es lo que priva al Dios de Ibn Sina de una auténtica densidad ontológica. Por eso, Santo Tomás interpreta el pensamiento de Avicena en ese sentido (Dios como reificación de una formalidad abstracta) y, llevando esa concepción hasta sus últimas consecuencias, explica que un Dios entendido así no tendría una verdadera riqueza y plenitud ontológica e incluso habría que excluir de El toda perfección que no sea la de ser, pues son conceptualmente distintas.⁴⁷

No hace falta insistir en la fuerza del impacto que esta corriente neoplatónica provocó en Santo Tomás, que estaba íntimamente familiarizado con sus más conspicuos representantes. Baste recordar sus comentarios al *Liber de causis* y al *De divinis nominibus*, y sus frecuentes citas de San Agustín, Avicena e incluso de Maimónides. Recordemos que fue de estos dos últimos autores —y en especial de Avicena— de quienes tomó la identificación entre Dios y el

⁴⁴ "...ut nomine usitatore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est, idque nomen suum famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum*; et dices ad eos: *Qui est, misit me ad vos*" (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. VII, cap. 5, 10, B.A.C., Madrid, 1968).

⁴⁵ J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1973, p. 336.

⁴⁶ S. AGUSTÍN, *De trinitate*, lib. 7, cap. 5, 10.

⁴⁷ Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 sol.; *De ente*, c. 5; etc.

Ipsum esse: “Avicena y Maimónides dicen que Dios es un cierto *esse subsistens* y que nada hay en Dios sino ser; por esto, dicen que no tiene esencia”.⁴⁸

2. — La plenificación metafísica del *Esse*

Averroes, según hemos visto, se opuso a esta línea de pensamiento, dejando de lado —aunque sólo parcialmente— la consideración de Dios como un puro ser subsistente, e identificándolo con el Acto puro. Acto absolutamente perfecto que contiene en sí todas las perfecciones repartidas por los entes, todas las perfecciones reales. Es, pues, algo muy distinto de la reificación del abstracto formal de una perfección.

Muy pronto conoció Tomás de Aquino el comentario 21 al libro 5 de la *Metafísica*, donde se expone la noción de perfecto en relación con Dios. Apenas leyó ese texto, se dio cuenta de la profunda riqueza que encerraba ese planteamiento y de la importancia para un recto tratamiento de la noción de Dios.

En el temprano opúsculo *De ente et essentia*, Santo Tomás plantea cómo es la esencia según los diversos tipos de entes. En primer lugar se refiere a Dios: “La esencia de Dios es su mismo ser. Por esto, se encuentran algunos filósofos que sostienen que Dios no tiene quiddidad o esencia, porque su esencia no es otra cosa que su ser”.⁴⁹ En este primer texto, Tomás de Aquino depende de Avicena (*Metaph.*, VIII, cap. 4), en quien se encuentra literalmente esa doctrina.

A continuación hace una breve digresión para aclarar que Dios no es el principio formal de las cosas. Ahora la autoridad es del *Liber de causis*.

Pero inmediatamente recupera el hilo del discurso: si Dios es sólo ser, sería la formalidad más pobre. Evidentemente, aquí Santo Tomás deja al descubierto la debilidad del planteamiento aviceniano (y, en general, de los platónicos). Por esto, para plenificar esa noción de Dios, apela a la tradición aristotélica y, en concreto, a Averroes: “Aunque (Dios) sea solamente ser, no conviene que le falten las restantes perfecciones o noblezas. Es más, tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros, por esto es llamado *perfectum simpliciter*, como el Filósofo y el Comentador sostienen”.⁵⁰

Las autoridades dominantes son, pues, el Filósofo y el Comentador. Sin embargo, no olvidemos que la noción aristotélica de perfecto es aún dema-

⁴⁸ “Quidam enim dicunt, ut Avicenna, lib. *De intelligent.*, cap. 1, et Rabbi Moyses, lib. 1, cap. 57 y 58, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia” (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol.). Y con referencia sólo a Avicena, cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 4. a. 2, sol: “In Deo autem esse suum est quidditas sua”. Citamos el comentario a las *Sentencias* por la ed. Vivès, París, 1872-1880.

⁴⁹ *De ente*, c. 5, n. 30. Citamos todas las obras de Tomás de Aquino —excepto el comentario a las *Sentencias*— por la ed. Marietti, Torino-Roma, 1931-55.

⁵⁰ *De ente*, c. 5, n. 30.

siado vaga y Dios está ausente de ella. Es Averroes quien explicita y reelabora esa noción, hasta el punto de poder declarar que el *Perfectum simpliciter* necesariamente es Dios.⁵¹

En el comentario al libro primero de las *Sentencias* (contemporáneo al *De ente et essentia*), Santo Tomás reproduce en substancia el mismo esquema. Por una parte, caracteriza a Dios como *Ipsum esse subsistens* en dependencia principalmente de Avicena⁵² y, por otra, lo considera como acto perfecto siguiendo a Averroes.⁵³

El Doctor de Aquino es consciente de cuán cerca de su noción de Dios había llegado Ibn Rusd e incluso el mismo Estagirita. Los citados pasajes de la *Destructio destructionum*⁵⁴ nunca fueron mencionados por Santo Tomás, pues, según parece, no tuvo un conocimiento directo de esa obra. A pesar de todo, en alguna ocasión atribuye a Aristóteles esa noción plenificada de ser. Por ejemplo, comentando el primero de las *Sentencias*, dice: "El ser de Dios (*esse divinum*) de ningún modo está determinado a algún género, pues, como dicen el Filósofo y el Comentador, comprehende en sí las noblezas de todos los géneros".⁵⁵

Al menos en diez ocasiones, Santo Tomás atribuye a Averroes la noción de perfecto;⁵⁶ sin embargo, también con bastante frecuencia se muestra deudor del Pseudo-Dionisio. Ahora bien, el Doctor de Aquino siempre procura distinguir entre lo que debe a uno y a otro pensador: "Dionisio dice que llamamos a Dios perfecto en el sentido de que contiene en sí mismo todo. Y también lo sostienen el Filósofo y el Comentador: llamamos a Dios perfecto, porque contiene en sí todas las perfecciones de todos los géneros de las cosas".⁵⁷ Dionisio se sitúa dentro de la corriente platónica. El Dios dionisiano es el Bien, la reificación de la formalidad de bien, por tanto, reúne todas las forma-

⁵¹En este sentido es especialmente ilustrativa la exposición tomista al citado pasaje de la *Metafísica*, V, 16, 1021 b 30-1022 a 1. Allí Santo Tomás crea ver que Aristóteles está hablando de Dios, pero de la misma literalidad del comentario tomista se evidencia que el texto que el Doctor de Aquino tiene ante los ojos es el comentario de Averroes:

Averroes: "Et ista est dispositio primi principii, scilicet Dei" (*In V Metaph.*, c. 16, comm. 21, fol. 131 B).

S. Tomás: "Et haec est conditio primi principii, scilicet Dei" (*In V Metaph.*, lect. 18, n. 1040).

Y ambos justifican su afirmación de la misma manera: Dios posee todas las perfecciones, "quod invenitur unuquoque generum" (Averroes), "in singulis generibus inventis" (Santo Tomás).

⁵² Cfr. por ejemplo, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol.

⁵³ Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2; *Ibid.*, a. 3; *Ibid.*, a. 8, q. 4, a. 2; etc.

⁵⁴ Disp. VI, p. 273; disp. VIII, p. 319 (notas 21 y 14 respectivamente).

⁵⁵ *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, sed. c. 2. C. Fabro, en *La nozione...*, p. 198, considera que en ese pasaje Santo Tomás está refiriendo a Aristóteles la noción intensiva de *esse*.

⁵⁶ *De ente*, c. 5, n. 30; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, s.c. 2; *Ibidem*, a. 3, s. c. 1; *Ibidem*, d. 8, q. 4, a. 2, s. c. 2; *In II Sent.*, d. 4, exps. tex.; *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, arg. 2; *De ver.*, q. 2, a. 11, s. c. 1; *De ver.*, q. 8, a. 8, ad. 2; *De pot.*, q. 7, a. 5, c.; *S. th.*, I, q. 4, a. 2, c.

⁵⁷ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sed. c. 1.

lidades participadas, por ser buenas y, en cuanto buenas, perfecciones. Así pues, Dios será el *Superbonum*. Por el contrario, la ascensión rusciana procede a partir de unos entes divisibles en categorías, entes que están en acto y por ello son perfectos. El Dios rusciano no tiene, pues, carácter lógico-formal, sino actual: es lo *Perfecto* porque es *Acto*.

Tomás de Aquino ya nunca abandonaría la línea maestra del *De ente* y del *Comentario a las Sentencias* a la hora de precisar la naturaleza metafísica de Dios. La claridad de la exposición tomista supera ya desde el inicio tanto al neoplatonismo como a Averroes. En efecto, aunque Aquino, en esta primera época, aún no tiene totalmente perfilada su concepción sobre el *esse*, señala que Dios es un puro acto perfecto y que entre todas las perfecciones tiene la primacía el ser.

Con el paso del tiempo la metafísica de Tomás de Aquino gana en profundidad y precisión: el ser es considerado como acto de todo el ente y la perfección de todas las perfecciones. Ciertamente, para Aristóteles y Averroes el ser es de carácter actual, pero en ellos no hay una tematización del *esse ut actus*.⁵⁸ Por el contrario, en Santo Tomás sí la hay, lo cual le permite mayor rigor cuando desarrolla de nuevo el tema de la naturaleza divina en la *Summa theologiae*. Así, cuando Aquino se pregunta por el contenido de ese acto perfecto que es Dios, puede dar una respuesta acabada. Para él, Dios no sólo es acto de pensamiento o *esse in actu*, sino también puro *actus essendi* totalmente perfecto que incluye cualquier perfección.⁵⁹

3. — Averroes y la concepción tomista de los atributos divinos

Según hemos visto, la noción de *perfectum* desempeñó un papel capital en la génesis del concepto tomista de Dios. Por la dinámica de las ideas, aceptados los presupuestos, Santo Tomás se encontrará con los mismos problemas que el filósofo cordobés.

En la cuestión 7 del *De potentia*, Santo Tomás se enfrenta con el problema que, acerca de la unidad divina, plantea la multiplicidad de atributos.

⁵⁸ Una excelente exposición de los límites del pensamiento aristotélico se puede ver en J. L. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "El objeto de la metafísica aristotélica", *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, vol. XII (1979), n.º 2, especialmente las pp. 79 ss.

⁵⁹ En este sentido es interesante observar el orden con que Santo Tomás procede en la *Summa theologiae*. Primero prueba que Dios es acto (q. 3, a. 1); a continuación, tras señalar que el *esse est actualitas omnis formae vel naturae* (q. 3, a. 4), muestra que el acto en Dios es ser (*esse*) y sólo ser, pues tener la esencia distinta del ser sería tener potencialidad (*ipsum esse comparatur ad essentiam... sicut actus ad potentiam, ibd.*). En tercer lugar, explica que Dios es perfecto porque es acto (q. 4, a. 1) y, por último, que no carece de ninguna perfección (q. 4, a. 2). Y así, una vez que ha demostrado que Dios es acto de ser, puede concluir que el nombre *qui est* es el que más propiamente conviene a Dios (q. 13, a. 11). De este modo, se evidencia que el tratamiento de la naturaleza divina depende de los principios metafísicos previamente asentados y no al revés: Santo Tomás no desarrolla la noción de ser según el texto del *Exodo*, III, 14, sino explicita ese paisaje según lo que ha demostrado anteriormente.

Su respuesta, al igual que la de Averroes, tiene como punto central la distinción entre el ser real y ser de razón. "Dice el Comentador que la multiplicidad en Dios es sólo según una diferencia del intelecto, y no según el ser".⁶⁰ Esto permite al Doctor de Aquino rechazar igualmente todo tipo de composición real en Dios (cfr. a. 4) y, en concreto, la composición de tipo substancia-accidente, pues implicaría potencialidad: "El accidente se compara al sujeto como el acto a la potencia, ya que es una cierta forma suya. Por tanto, como Dios es acto puro, sin ninguna mezcla de potencia, no puede ser sujeto de accidente".⁶¹ Concluye ese artículo negando sumariamente las tres composiciones que también Averroes había removido de Dios: "Por todo lo dicho, es evidente que en Dios no hay composición de materia y forma —o de cualquier composición substancial—, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente. Y es evidente también que los atributos en Dios no son accidentes".⁶²

Para Santo Tomás, lo mismo que para el filósofo cordobés, los atributos no se distinguen realmente en Dios. Ahora bien, esto plantea una cuestión acerca de la realidad de esas perfecciones: ¿son modos humanos de hablar o Dios realmente las posee? La realidad de los atributos divinos preocupó vivamente a Santo Tomás desde su juventud. En el comentario al primer libro de las *Sentencias*, al tratar de los atributos, el tema dominante es su realidad o irrealidad. En la *distinctio* segunda, se plantea a fondo la cuestión. Las dos autoridades dominantes son el Pseudo-Dionisio y el Comentador. El principio decisivo al que Santo Tomás apela está tomado de Averroes: "El Filósofo y el Comentador dicen que Dios es llamado perfecto porque tiene todas las perfecciones que están en todos los géneros. Y estas perfecciones no son sólo de razón, sino algo real. Por tanto, estos atributos que las perfecciones señalan no están sólo en el intelecto, sino también en ese ente que es Dios".⁶³ Las otras autoridades que Santo Tomás allí cita se mueven, como hemos visto, dentro de un contexto formal-esencialista, de carácter muy distinto al sobrio realismo de Aristóteles, Averroes y Tomás de Aquino.⁶⁴

Vemos, pues, que las soluciones de Averroes y Tomás de Aquino coinciden substancialmente: Dios es absolutamente simple y, por tanto, cualquier multiplicidad que de él se predique es sólo de razón; sin embargo, eso no obsta en absoluto para que todas las perfecciones —que nosotros concebimos parcial y defectuosamente— se encuentren en Dios, pues es real y absolutamente perfecto, es el *Perfectum simpliciter*.

⁶⁰ *De pot.*, q. 7, a. 6, c.

⁶¹ *De pot.*, q. 7, a. 4, c.

⁶² *Ibid.* En esta sumaria conclusión de Santo Tomás falta una referencia explícita a Averroes. Sin embargo, es fácil saber su fuente, porque en otra obra anterior menciona nominalmente su maestro en este tema. Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, especialmente el tercer argumento y su respuesta.

⁶³ *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad. 3.

⁶⁴ Cfr. el cuerpo del artículo. También en el artículo anterior (*Utrum in Deo sint plura attributa*), puede verse el diferente modo de argumentar de S. Agustín (y S. Anselmo) respecto a Aristóteles y Averroes.

Ahora bien, interesa precisar que la realidad de los atributos divinos está enseñada de modo explícito en la Escritura. Por esto, Santo Tomás con frecuencia cita el texto sagrado como fuente de sus doctrinas sobre este tema. Sin embargo, como la Revelación no le suministra un utillaje filosófico, se apoya en Ibn Rusd para fundamentar sus explicaciones de orden filosófico.

Un ejemplo concreto de este modo tomista de proceder puede verse a propósito del estudio de la ciencia divina. En el comentario al libro primero de las *Sentencias*, se plantea la cuestión *utrum scientia conveniat Deo*. En el primer *sed contra* se citan dos autoridades: la Escritura y Averroes: "En contra está lo que se dice en *Colosenses* II, 3: «En El están todos los tesoros escondidos de sabiduría y ciencia» y el Comentador afirma que la vida y la ciencia se predicán propiamente de Dios".⁶⁵ En el segundo y último *sed contra*, la autoridad es tomada del conocido texto del libro V de la *Metafísica* de Aristóteles, según la célebre interpretación de Ibn Rusd. Igualmente, cuando quiere mostrar que los nombres divinos no son sinónimos, es decir, cuando busca solución filosófica a esta difícil cuestión, se apoya fundamentalmente en Averroes: "Además, esto es evidente por lo que sostiene el Comentador: los nombres que se predicán de Dios no son sinónimos".⁶⁶

* * *

La concepción tomista de Dios tiene una doble fuente histórica: la noción de *ser subsistente* —de origen platónico y aun parmenídeo— tomada directamente de Avicena y la de *acto perfecto* —de filiación aristotélica— asumida de Ibn Rusd.

Tomás de Aquino encontró en Averroes la fundamentación metafísica de la actualidad y perfección ontológicas del *esse divinum* y, además, la solución al problema de la unidad y realidad de los atributos divinos. Ciertamente, Ibn Sina —y otros— le habían mostrado la identidad de *esse* y *essentia* en Dios, al igual que la Revelación (y los doctores cristianos) le enseñó la realidad de los atributos divinos; sin embargo, recibió de Averroes la concepción de Dios como un *ens ex se* idéntico al *perfectum ex se*, o sea, un puro *Acto-Perfecto*, un ser totalmente actualizado sin residuo alguno de potencia.

⁶⁵ *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, s. c. 1.

⁶⁶ *De pot.*, q. 7, a. 6, s. c. 3. La conclusión de todo ese artículo —una buena exposición del pensamiento maduro de Santo Tomás— es la misma que en Averroes: Dios posee todos esos atributos en perfecta unidad y en grado eminente, pero por la debilidad de nuestro intelecto lo contemplamos en facetas diversas. "La diversidad o multiplicidad de esos nombres procede de nuestro intelecto que no puede alcanzar la esencia divina tal cual es. Por esto, la ve mediante muchas semejanzas deficientes de las criaturas, como mediante un espejo. Luego si viese la esencia en sí misma, no necesitaría de varios nombres, ni de diversas concepciones".

Hay otros textos que reseñan esas enseñanzas en referencia a Averroes, por ejemplo, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, ad 2 e *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3, arg. 4 y ad 4.

Ahora bien, Tomás de Aquino no se quedó en un simple reunificar diversas tradiciones filosóficas, o sea, en una posición meramente ecléctica. Su acabada respuesta sobre la naturaleza metafísica de Dios marcha por una vía netamente aristotélica. Averroes había llegado a entrever que, entre las perfecciones del Acto Puro, el ser goza de una cierta prioridad: el *ens ex se*, o sea, el ente cuya esencia se identifica con su *esse*, es el Acto puro. Tomás de Aquino, dada su concepción del ser como acto del ente, pudo ir más lejos. Dios no solamente es ser actualizado, sino principalmente un Acto cuyo contenido es ser, pues el ser es la perfección suprema y lo más actual. Dios es, por tanto, un puro acto de ser, un *Actus essendi* irrestricto, absolutamente perfecto.

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS

5. Crisis de la Filosofía Primera

El fin de la Filosofía Primera (o negativa-racional) reside en la idea de Dios, principio último de todo ente. Pero a este término no se llega mediante un comienzo basado en la experiencia, o mejor en la *inducción*. El método inductivo parte de hechos particulares de la experiencia y deja después que la deducción silogística llegue hasta un principio. Ahora bien, para la validez del procedimiento inductivo se precisan ya principios generales que tienen que ser aceptados al comienzo. El fallo de la vieja Metafísica, a juicio de Schelling, estribaba en proceder silogísticamente con premisas y métodos que sólo eran válidos para el mundo sensible, pero que eran utilizados para alcanzar lo suprasensible⁵⁸. La inducción, sin embargo, puede tener otro sentido, que Schelling admite: tomando del pensamiento mismo, y no de la experiencia, los elementos particulares; son los elementos de lo posible en el puro pensar, mediante los cuales puede el pensamiento penetrar en los distintos modos de ser. Schelling parte de lo inmediato al pensamiento e intenta pensar todas las posibilidades del ser (las potencias del ser). Aristóteles, como dejamos dicho, es interpretado por Schelling en el sentido de haber comprendido el "principio" a través del "ente" aprisionado dentro del pensamiento. El "principio" aristotélico.

"está en el pensamiento, pero está sólo materialmente o esencialmente, no como principio. Como tal solamente está *in potentia*; sólo lo poseemos por medio del ente, que es su *prius* lógico y al cual está ligado. Aquí es el ente el que domina al principio; en lugar de decir que el principio contiene al ente, se debe, pues, decir que el ente contiene al principio: expresión más correcta, que es la de Aristóteles"⁵⁹. "La tarea de la ciencia racional consiste en obtener el principio en su ser para sí y desligado del ente, o sea, en obtenerlo *como* principio, como objeto, último y supremo"⁶⁰. "Con el principio, tal como se encuentra en el pensamiento puro, es decir, ligado al ente, no podemos comenzar nada, porque no es principio *para nosotros*"⁶¹.

Se puede advertir que el ente encontrado en el puro pensamiento no concuerda con la idea que la escolástica se hizo de él como *ens indeterminatum*, que según Schelling es algo completamente muerto, mera *aptitudo* o mera *non repugnantia ad existendum*, al cual le falta la flexibilidad y la distensión que el pensar le da. De nuevo es el maridaje de "escolástica" e "idealismo" el que explica el dinamismo de esta extraña "ontología eidética":

"En la escolástica, a la infinita *potentia* del ser corresponde el *Ens omnimodo indeterminatum*, del cual aquélla partía. No entendía con ello algo ya existente de alguna manera, sino el existente en general. Este

* Continuación de lo publicado en el N° 143.

⁵⁸ PhM, I, 525; PhO, II, 24.

⁵⁹ PhM, I, 364.

⁶⁰ PhM, I, 560.

⁶¹ PhM, I, 365.

Ens de la escolástica era algo totalmente muerto. Era propiamente el supremo concepto genérico, *Ens in genere*, a partir del cual precisamente era posible sólo un progreso nominal a los géneros y a las especies del ser, al *Ens compositum, simplex*, de suerte que las clases particulares de seres debían ser ulteriormente determinadas. En la filosofía wolffiana el *Ens*, que los escolásticos explicaban como *aptitudo ad existendum*, fue explicado como una mera *non repugnantia ad existendum*, donde la potencia incondicionada queda totalmente descolorida y rebajada a simple posibilidad pasiva, con la cual naturalmente nada se puede comenzar. Pero la *potentia* infinita del ser o el *infinito poder-ser*, que es el contenido inmediato de la razón, no es una simple capacidad de existir, sino el *prius* inmediato, el *concepto* inmediato del ser mismo. Así, pues, debe por su propia naturaleza, es decir siempre y de modo eterno (*modo aeterno* en sentido lógico), en cuanto es pensado, pasar, en el concepto, al ser”⁶².

Una vez que la Filosofía primera llega a la idea de Dios como principio supremo entra necesariamente en crisis. Porque, en cuanto filosofía racional, se limita a la esencia o a la posibilidad; y en esta óptica Dios es pura necesidad lógica. Tal filosofía no está capacitada para decir cómo el principio supremo (Dios) es captado como realidad, más allá de la flexión lógica. El pensamiento racional queda, pues, ante un límite infranqueable. Pues aunque alcanza su término posibilitando o construyendo (*erzeugend*) el principio, sin embargo no puede realizarlo (*realisieren*): no sabe nada de lo que únicamente interesa y es digno de ser conocido⁶³. Aunque ponga el principio como única realidad, solamente lo trata en idea. Una vez que la Filosofía Primera alcanza su fin, paradójicamente toca algo que se sustrae a ser conocido con su método. Brinda entonces a la Filosofía Segunda lo que le queda como desconocido e incognoscible. Por lo tanto, el lazo con que se une a la Filosofía Segunda es puramente externo. Hubiera sido interno ese lazo si la Filosofía Primera transmitiera a la Filosofía Segunda (llamada “positiva”) su objeto, “después de haber tenido conocimiento de él”⁶⁴. Pero no ocurre así. Aunque la Filosofía Primera apunta más allá de sí misma, su contenido es el constante desplomamiento de la razón (*Umsturz der Vernunft*)⁶⁵. Llega al resultado de que la razón que se toma a sí misma como fuente y principio “es incapaz de un conocimiento real”⁶⁶. El pensamiento humano que proviene del impulso existencial de la voluntad no se satisface con la idea racional de Dios, una idea lógica, y exige un Dios que posea realidad efectiva.

No trata Schelling de marginar o eliminar la Metafísica clásica; pero la conserva sólo como filosofía negativa. Esta actitud “desesperada” frente a la razón ha sido sentida por Schelling muchas veces como honrosa salida humana. Quizás la única posible, Y como el acto volitivo o existencial por el que el pensamiento se proyecta hacia el principio real es, por volitivo, moral, no cabe duda que en el último Schelling confluyen más motivos fichteanos que incluso kantianos. Por Kant ha comprendido el naufragio de la razón; mas por Fichte ha logrado el impulso moral por el que el hombre se tiende hacia la realidad. La desesperación del primero (en la filosofía negativa) deja paso al

⁶² PhO, I, 64-65.

⁶³ PhM, I, 562.

⁶⁴ PhM, I, 564.

⁶⁵ PhO, I, 152.

⁶⁶ PhO, I, 152.

voluntarismo del segundo (filosofía positiva). Un párrafo poco subrayado por los expositores de Schelling pone en evidencia esta interpretación:

"Acerca de la cuestión de saber cuál es la voluntad que da la señal de la inversión y, en consecuencia, de la instauración de la filosofía positiva, no hay duda posible en cuanto a la respuesta que debe darse. Es el Yo que hemos dejado en el momento en que debió renunciar a la vida contemplativa y se encontró invadido por la última desesperación (*Verzweiflung*). De nada le ha servido haber penetrado por el conocimiento noético hasta Dios como principio; todavía no se ha librado de la futilidad de la existencia (*Eitelkeit des Daseins*) que había asumido y que ahora siente con más aspereza, una vez que ha degustado el conocimiento de Dios. Sólo ahora es cuando se da cuenta del abismo (*Kluft*) que le separa de Dios y conoce que en el fondo de toda acción moral hay una defección por relación a Dios, un estar fuera de Dios; y que no puede haber aquí paz ni reposo mientras este abismo no sea cerrado; que la única felicidad posible es aquella que lo puede redimir. Por eso el Yo aspira hacia Dios mismo. A El y sólo a El quiere tener, el Dios que obra, el Dios que es providente y que, siendo positivo, puede oponerse al hecho positivo de la defección, brevemente, el que es Señor del ser (*Herr des Seins*)" ⁶⁷.

Schelling, pues, habla de que la Filosofía Primera tiene que llevar más allá de sí misma realizando una inversión (*Umkehr*), la cual, como es obvio, no puede provenir del pensamiento mismo. Se necesita para ello de una impulsión práctica; y ésta no puede venir de una razón que es de naturaleza contemplativa. El querer es la causa de que el principio, como idea, quede eliminado (muy fuerte en alemán: sufra una *Ausstossung*). Esta eliminación es la "última crisis de la razón" (*letzte Krisis der Vernunftwissenschaft*) ⁶⁸. El querer emergente exige con interna necesidad que Dios no sea idea pura. La Filosofía Primera acaba con una "desesperada esperanza", típica de todas aquellas filosofías que afirman un motor irracional en el origen de la sabiduría, por medio del cual se va a lo que es más que idea.

La Filosofía positiva es esa "filosofía última", llamada por Schelling "segunda", la cual entra en relación inmediata con el ser que se sustrae a toda duda. Ella explica la verdadera realidad. Pero la índole impotente de la razón misma condiciona que la labor positiva de la Filosofía Segunda se haga precisamente con categorías no-racionales, o sea, religiosas. Su tarea es, pues, religiosa. Sólo en el Dios realmente revelado encuentra lo existente su justificación para el propio pensamiento humano. El fin de la filosofía positiva estriba en llegar al Dios que posee sobre todo realidad efectiva:

"Su tarea maravillosa consiste en probar no ya meramente como *idea* suprema, sino como realmente existente, lo que era lo último de la ciencia negativa y que es, en relación a todo otro existente, lo supra-existente" ⁶⁹.

Mas si no es la razón lógica el camino adecuado por hacerse con ese principio real, ¿qué otro medio tiene el pensador en su mano? No la *experientia empírica*. Esta quedó ya descartada para todo tipo de acceso (lógico o real) a un absoluto. No puede partir ni de lo que es solamente en el pensamiento, ni

⁶⁷ PhM, I, 566.

⁶⁸ PhM, I, 565.

⁶⁹ PhO, I, 150.

del ser empírico que es antes de todo pensar. Este ser empírico, exterior al pensamiento, está fuera de él sólo de una manera *relativa*, como ya mostró Kant. Porque dicho ser acoge en definitiva las determinaciones intelectuales que sirven para constituirlo como objeto: todo ser presente en la experiencia tiene determinaciones lógicas del entendimiento, sin las cuales no podría ser representado (a saber, formas *a priori* y categorías). Este dato es el que ha olvidado el dogmatismo filosófico de la Escolástica, a juicio de Schelling. Dicho dogmatismo partía de objetos de la experiencia, de hechos empíricos, desde los cuales realizaba razonamientos encaminados a llegar a su objeto, o sea, a la existencia de Dios. Esta experiencia, por ser relativa a un pensamiento constituyente, carece de la fuerza que la Escolástica pretendía darle. No parte, pues, la Filosofía Positiva de la experiencia, pero se dirige a la experiencia desde la posesión volitivo-existencial de Dios como *Prius*. Esta dirección hacia la experiencia permite probar *a posteriori* el carácter divino-real de su *Prius*. Dicho de otra manera, lo que tiene que probarse no es el *Prius* absoluto, el cual "está por encima de toda prueba, es el inicio absoluto, conocido por sí mismo"⁷⁰. Sólo tiene que ser probado *lo que se sigue* de ese *Prius* absoluto.

En este momento la postura de Schelling pone a prueba la capacidad intelectual del lector; porque, a pesar de que aparentemente deja arrinconada la Filosofía racional, en verdad exige una continuación de la razón en su proceso pensante sin desfallecimiento. Unicamente ha advertido Schelling que la razón, sin la eclosión volitiva que abra el sentido de absolutividad, pero también de libertad, en el principio supremo, fracasa ofreciendo un absoluto en idea que, además, queda marcado por el signo de la no-libertad, o sea, de la necesidad. Mas una vez advertido esto, la razón debe seguir; ahora con la crispación de la inseguridad en sí misma, pero también con la esperanza de ponerse al servicio del esclarecimiento del libre absoluto. La Filosofía racional no crea las armas para autodestruirse, sino para posibilitarse como ciencia de de ultimidades.

En este punto de engarce entre Filosofía negativa y Filosofía positiva han quedado varadas las interpretaciones que, acerca del último Schelling, se han venido barajando.

6. Interpretaciones de la "crisis" racional-metafísica

No es posible referirse a las distintas interpretaciones que existen acerca de la relación entre Filosofía negativa y Filosofía positiva en Schelling sin hacer mención del estado de la *Forschung*. Y hay que tener en cuenta ante todo que el propio carácter de Schelling condicionó en buena medida el sino de su obra. Un hombre que se peleó con sus maestros (Jacobi, Fichte), con sus compañeros (Hegel, Schlegel), con sus propios discípulos (Krause), y que en todo momento mostró un temperamento vanidoso y colérico, bien podría haber merecido un olvido duradero. Nada tiene de extraño que el primer período de la *Forschung* sea bastante pobre. Puede decirse que desde 1854, en que muere el filósofo, a 1900 es mediocre; a partir de este último momento es de más calidad.

⁷⁰ PhO, I, 129.

A título orientativo, se puede convenir en llamar, desde un punto de vista externo, "primera época" de Schelling, la que va de 1794 a 1821 (en Jena, Würzburg y München); y "segunda época" la que va de 1821 a 1854 (en Erlangen, München y Berlin). De ahí a su vez dos períodos de la *Forschung*.

El primer período llega hasta la primera guerra mundial, aproximadamente; en él impera la visión hegeliana de la historia de la filosofía: a) En su primera época, Schelling es interpretado como el Proteo del idealismo alemán: problemático, invertido, pleno de censuras y transiciones. Se le asignan normalmente cuatro o más fases; por ejemplo, éstas: 1. *Filosofía del Yo* (1794-1795); 2. *Filosofía de la Naturaleza* (1796-1799); 3. *Idealismo trascendental* (1800); 4. *Filosofía de la identidad* (1801-1804); 5. *Filosofía de la libertad* (1809). b) En su segunda época, Schelling es visto como irracionalista, según la tesis de E. von Hartmann,⁷¹ a la que se adhirieron K. Fischer, W. Dilthey y V. Delbos⁷². También es tratado como escolástico senil, falto de ideas y de vigor especulativo; así en las obras de E. Zeller y J. E. Erdmann⁷³. Los pequeños manuales traducidos al castellano siguen normalmente esta orientación (como el de Hirschberger). Se trata de la época de la filosofía de la religión.

El segundo período de la *Forschung* se caracteriza por la valoración y recuperación de la segunda época de Schelling. La *Forschung* se va liberando de la visión hegeliana. a) La primera época de Schelling es interpretada con más coherencia, tendiéndose a reducir períodos; quedan especialmente privilegiados los escritos sobre la libertad (1809). b) La segunda época de Schelling es estudiada con más contraste, especialmente porque se recurre al *Nachlass* que se conservaba en los sótanos de la Universidad de München, en Berlín y en el Deutscher Literaturarchiv de Marbach. Un bombardeo destruyó el de München, quizás el más importante. Desde la conmemoración que en 1954 se hiciera en Bad Ragaz (Suiza), el segundo Schelling comienza a aventajar al primero en interés. La recuperación del segundo Schelling se debe a dos instancias importantes. En primer lugar, a la instigación temática de ciertos sistemas. Y esto ha ocurrido unas veces de manera negativa, como en la interpretación marxista; así para Lukacs, Schelling representa la restauración de la burguesía y del irracionalismo alemán (el de la intuición intelectual) que culmina en Hitler⁷⁴. Pero otras veces la instigación temática ha llevado a la valoración positiva del último Schelling; es lo que ha ocurrido en la tendencia existencialista. Así, P. Tillich declara que Schelling tiene el interés de haber propuesto la primacía de la existencia, desgarrada por el pecado⁷⁵. Karl Jaspers subraya la relación de lo ideal a lo real. Mas la obra de Jaspers sobre Schelling no es propiamente un libro técnico y expositivo de historia filosófica, sino un pretexto para poner de relieve la propia filosofía: es una confrontación

⁷¹ HARTMANN, E. VON, ve en el último Schelling una mezcla de Hegel y Schopenhauer, en *Schellings philosophisches System*, Leipzig, 1897.

⁷² FISCHER, KUNO, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1923; DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte Schriften)*, Bd. 4, Stuttgart-Göttingen, 1959.

⁷³ ERDMANN, J. E., *Über Schelling, namentlich seine negative Philosophie*, Halle, 1857.

⁷⁴ LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954.

⁷⁵ TILlich, P., *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Ihre Voraussetzungen und Prinzipien*, Diss. Breslau, 1910; *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, Stuttgart, 1959, 11-108.

apasionada. En ella Schelling aparece como una mezcla de razón y de gnosís y es valorado más desde un punto de vista psicológico que global sistemático. De un lado, Schelling aparece como un ser genial y abarcador (esa es su grandeza, *Grösse*); de otro, se manifiesta como algo enfermizo y neurótico (es de su miseria, *Verhängnis*)⁷⁶. También Heidegger se manifestó al respecto, indicando que Schelling adivinó el problema fundamental del ser del ente⁷⁷. La segunda instancia desde la que se recupera la filosofía del segundo Schelling es fundamentalmente historiográfica, por lo que reviste un especial interés.

Hay en esa corriente historiográfica dos tendencias fundamentales, encabezadas respectivamente por H. Fuhrmans y W. Schulz; la del primero acentúa la importancia de la filosofía positiva; la del segundo, en cambio, subraya el papel decisivo de la filosofía negativa.

H. Fuhrmans estudia a Schelling especialmente desde la estancia que éste tuvo en München e indica cómo influyó el ambiente católico sobre él. En este momento Schelling rompería con el idealismo y establecería un nuevo comienzo. Sus tesis son las siguientes:⁷⁸ a) Durante su primera época en München (1806-1820) elabora la *Freiheits und Weltalterphilosophie*, en la cual hace ya saltar el cuadro de la filosofía idealista, descubriendo nuevas capas de la realidad: la libertad, el mal, la salvación, la inmortalidad. El cristianismo, para Schelling, es en este momento una historia real, no meramente una doctrina. Desde 1801 Schelling no habría pensado ya de manera panteísta, como en su primera época. Pero ahora defiende además un *Inmanenz-Theismus*. b) Durante su segundo período de München (1827-1841) aparecen nuevas categorías, haciéndose más profundo el influjo del cristianismo, así como de Baader y Böhme. El problema crucial ahora es el de la libertad en relación con la necesidad y, asimismo, el de la historia. La afirmación de la libertad hace imposible la salida dialéctica y exige una filosofía *a posteriori*, un empirismo filosófico. Pero la realidad que entrevé es la realidad cristiana. Sus obras claves en este período son la *Historia de la Filosofía Moderna*, la *Exposición del empirismo filosófico*, la *Filosofía de la Mitología*, la *Introducción histórico-crítica a la Filosofía de la Mitología* y la *Filosofía de la Revelación*. c) Durante la época de Berlín (1841-1854), en una especie de aditamento programático, y a modo de introducción (nunca expuesta por Schelling), elabora la *Introducción filosófica a la filosofía de la Mitología* y la *Introducción filosófica a la filosofía de la Revelación*, en las cuales trata de la relación entre filosofía positiva (o histórica) y la filosofía negativa (o racional), de suerte que esta última aparece privilegiada. Fuhrmans califica de oscura y de incrustación tardía dicha introducción; algo escolastizante y sin vida (*unlebendig, scholastizistisch*).

En cambio, Walter Schulz acentúa la filosofía negativa⁷⁹. Interpreta a Schelling como un idealista de la más pura cepa. Schelling utilizaría el método del idealismo, o sea, el método de la reflexión absoluta de la razón; y conservaría el motivo primario idealista, a saber, la problemática de la subjetividad que se quiere conseguir a sí misma en el pensar. Esto es lo que ofrece el últi-

⁷⁶ JASPERS, K., *Schelling. Grösse und Verhängnis*, München, 1955.

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Bd. 2, Pfullingen, 1961, 471-478.

⁷⁸ FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie*, Berlin, 1940.

⁷⁹ SCHULZ, W., *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1955.

mo Schelling con su pregunta: *Warum ist dann überhaupt Vernunft?* La razón que se pliega sobre sí misma pregunta primeramente cuál es el agente de su pura actividad y cómo está constituida la subjetividad que vuelve sobre sí misma. Curiosamente en esta pregunta coincide tanto el primero como el segundo de los períodos de Schelling, a juicio de Schulz. La última fase de su pensamiento es nada menos que la culminación (*Vollendung*) del idealismo como tal (que no es propiamente el de Hegel). Por "culminación" entiende Schulz el momento en que la razón se percata de su impotencia, de su índole inconcebible, porque a su pensamiento precede siempre el *factum brutum* de su pura existencia. El saber racional experimenta su propio límite, lo otro de sí mismo; al rebotar sobre ese límite se ve obligado a comprenderse a sí mismo. Entonces se capta a sí mismo no como "pensamiento", tampoco como "ser", sino como la *mediación* (*Ver-mittlung*) de ambos, como la pura indiferencia; de suerte que lo propio de Schelling, la constante de su singladura pensante, es una "filosofía de la identidad". El pensamiento de Schelling está sin suelo encerrado sobre sí mismo; es un pensamiento finitista, sin esperanza, imagen anticipada del nihilismo posterior europeo.

Aunque el análisis de Schulz es penetrante y lúcido, no parece que haya abarcado con él todos los puntos que preocupaban a Schelling; en concreto Schulz resta importancia al influjo de Baader, Böhme, Aristóteles y el Cristianismo; por lo que no valora en sus justos términos la aportación de la Filosofía de la Naturaleza, de la Filosofía de la Historia y, en general, la introducción de la Filosofía Positiva.

Un enfoque más flexible del conjunto filosófico de Schelling es el que ha ofrecido más recientemente Xavier Tilliette, quien caracteriza el esfuerzo de Schelling como una "filosofía en devenir". En su importante investigación Tilliette sienta dos tesis generales aplicables al desarrollo de la obra del filósofo: 1ª) Desde el punto de vista del contenido, adopta desde el comienzo la idea de un principio incondicionado, cuya manifestación explica la unidad de todo lo que hay. En la fase inicial, este principio era el "Yo" captable mediante la intuición intelectual; en la fase intermedia, este principio será la identidad y la uni-totalidad (panteísmo naturalista); en la última fase el principio está explicado en una concepción teosófica y cristiana: es la naturaleza abisal y libre de Dios. 2ª) Schelling tiene la tendencia a concebir la filosofía no como un bloque unitario, sino como un sistema de dos filosofías concomitantes, aunque irreductibles entre sí. Así en la primera fase se contrastan el criticismo y el dogmatismo; en la segunda, el idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza; en la tercera la filosofía negativa y la positiva. En las tres etapas se sigue una ley de formación marginal, según la cual las ideas se van solapando a medida que surgen, de manera que el conjunto filosófico de Schelling aparece no como un suelo adoquinado, sino como un tejado en que las piezas parcialmente se solapan. Se trata de una "filosofía en devenir".

Por lo que al último período de Schelling se refiere, Tilliette distingue tres momentos: 1º) De 1825 a 1834 (momento de München): la filosofía positiva es vista como un todo indiviso que se enfrenta al racionalismo puro. La anterior filosofía de Schelling es vista ahora como preludio de la filosofía positiva, la cual es concebida como un gran empirismo conectado a un gran racio-

nalismo. La filosofía positiva es entendida como una filosofía histórica que revaloriza el hecho y la existencia y critica el mero racionalismo. La filosofía positiva, pues, es un todo indiviso con dos momentos internos: el gran empirismo y el gran racionalismo. Ya afloran en este momento, germinalmente tan sólo, los temas concretos de la filosofía positiva aplicada (Mitología y Revelación). 2º) De 1834 a 1840 Schelling discute y justifica la distinción entre filosofía positiva y negativa. Su propia filosofía anterior es vista ahora como insuficiente, aunque siga vigente dentro de la ciencia racional o negativa (pues se refiere a la posibilidad, a la esencia o al concepto). La filosofía positiva, en cambio, es ciencia de la realidad, de la existencia. Y aunque en el orden lógico la filosofía negativa preceda a la positiva, en el orden de importancia la filosofía positiva tiene la primacía; incluso es independiente de la primera, pudiendo comenzar desde sí misma. 3º) Desde 1841 a 1854 Schelling intenta rehabilitar la filosofía negativa o ciencia racional. Son los años de Berlín. Ahora la filosofía positiva es la *suprema* ciencia, pero sólo como ciencia *especial* que tiene un contenido particular, a saber: la religión o las religiones. En cambio, la filosofía racional es la ciencia *primera* o la ciencia universal de los principios metafísicos; comprende todas las ciencias, incluida la filosofía positiva como ciencia especial. De esta manera Tilliette interpreta que desde 1825, aproximadamente, la filosofía positiva de Schelling se levanta con paso firme. Naturalmente tenía primero que consolidarse frente a la filosofía meramente racional. Pero una vez asegurada, se vio en la necesidad de explicitar sus relaciones, no ya de hostilidad, sino de pacífica convivencia con la filosofía racional. Por fin, acabó reconociendo sus propios límites y se vio urgida a considerarse como parte especial de un todo abarcador, esta vez del todo universal de la filosofía racional.

Mas a pesar de todo, la exposición de Tilliette deja dudas muy serias acerca del problema de la interna articulación de la filosofía positiva a la racional, pues no acaba de verse de qué manera puede incidir el pensamiento racional, aparentemente ahuyentado por Schelling, sobre el orden existencial y funcionar coherentemente en un organismo del saber.

Otro intento mediador, que también tiene en cuenta las posturas de Fuhrmans y Schulz es el de Walter Kasper⁸¹. Para este autor, si Schulz trata casi exclusivamente el idealismo de un modo gnoseológico, o sea, como filosofía de la reflexión, en cambio Fuhrmans interpreta a Schelling metafísicamente. Para Kasper la interpretación gnoseológica y la metafísica no deben contraponerse, sino complementarse en una unidad superior, manteniendo siempre la línea idealista de pensamiento; sin embargo, reconoce que esta unidad superior no se encuentra acabada en Schelling, cuyo pensamiento siempre estuvo en ruta ("sein Denken war bis zum Schluss unterwegs"). Como se puede apreciar, el trabajo de Kasper queda prendido a la interpretación idealista y trascendental.

Baste este esbozo de los trabajos más importantes que intentan ofrecer un punto de partida sólido para comprender el esfuerzo especulativo de Schelling, encaminado a conectar la razón a la existencia.

⁸⁰ TILLIETTE, XAVIER, *Schelling, une philosophie en devenir*, 2 vols., París, Vrin, 1970.

⁸¹ KASPER, W., *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz, 1965.

Tras el estudio de los mismos textos de Schelling parece evidente que él jamás abandonó la idea de una filosofía racional plena ni marginó el carácter trascendental de dicha filosofía. En este punto Schulz acierta. El contraste con la Metafísica clásica es un punto decisivo para entender la vinculación de Schelling a la reflexión trascendental, de tipo idealista. Esto ha sido puesto de manifiesto en los apartados anteriores. Pero una vez que la razón ha encontrado su límite especulativo no queda reprimida; salva el hiato que la separa de la existencia mediante un impulso extrateórico, o sea, volitivo, el cual inicia un pensamiento de ultimidades en estricto sentido. Resta explicar esta conexión entre razón y existencia.

Recordemos que el objeto de la filosofía positiva es la revelación cristiana, la cual no está en el ámbito de lo lógicamente necesario, ya que la revelación es la manifestación de la libertad más libre y personal: no es un acontecimiento necesario deducible. Por lo mismo, tampoco puede ser fundamentada *a priori*: la razón no puede sospechar que la revelación se da efectivamente; sólo porque la decisión que Dios tiene de revelarse penetra en la historia puede ser conocida. El error de la filosofía negativa consiste en pretender ser positiva, en desbordar sus propios límites. Cuando la filosofía negativa, consciente de sí misma,

“se realiza con noble moderación dentro de los propios límites aceptados, es el mejor servicio que al menos en un primer momento puede hacerse al espíritu humano. Por medio de una tal filosofía la razón va siendo introducida y situada en el derecho inalienable que tiene a comprender y establecer la esencia, el en-sí de las cosas”⁸².

7. El orden especulativo íntegro

La filosofía positiva no parte de un ser presente en la experiencia, ni de un ser presente en el pensamiento. Respecto de este último, parte de lo que es antes y fuera de todo pensar; respecto de aquélla, parte del ser que está por encima de toda experiencia, o sea, de un ser absolutamente trascendente. Pero se dirige a la experiencia para probar que su *Prius* es Dios realmente.

El procedimiento adecuado por el que la filosofía positiva asume a la razón puede ser descrito en un silogismo, con dos premisas y conclusión:

M/. “El *Prius*, cuyo concepto es esto y esto (el de superente) podrá tener una tal sucesión (no diremos: tendrá necesariamente una tal sucesión, porque entonces nos encontraríamos de nuevo en el despliegue necesario, es decir, determinado por medio del simple concepto; deberemos solamente decir: puede darse una tal sucesión si él lo quiere)”.

⁸² PhO, I, 81.

m/. "Ahora bien, esta sucesión existe realmente (esta proposición se apoya en la experiencia; la existencia de una tal sucesión es un hecho, un dato de la experiencia)".

C/. "Luego este hecho —la existencia de una tal sucesión— nos muestra que incluso el *Prius* mismo existe propiamente tal como nosotros lo habíamos concebido, es decir, que Dios existe" ⁸³.

En este modo de argumentar no se prueba el *Prius* absoluto mismo, ya que, como inicio absoluto, es conocido por sí mismo. Solamente es probado *lo que se sigue* del *Prius*. Como lo secuencial es probado fácticamente, queda por ende probada también la realidad de este *Prius* absoluto. El *Prius* permanece así como punto de partida y, a la vez, es conocido por aquello que de él mismo se sigue, sin que lo secuencial lo preceda.

La mayor del silogismo supone, como punto de partida, un Dios libre y establece la posibilidad de manifestación que este Dios tiene en la realidad histórica; no dirá nunca cuál ha de ser la manifestación concreta que tiene que tomar, porque esa depende siempre de la voluntad divina y no de una necesidad lógica.

La menor muestra, por la experiencia, que Dios se ha revelado en el modo como ha sido concebida esa posibilidad.

Con lo cual la experiencia de la acción divina expresada o revelada es la que confirma la realidad de Dios, sólo supuesta al inicio: confirma el *Prius* del punto de partida como Dios existente. Suposición-experiencia-suposición verificada es el círculo que traza el pensamiento dentro de un orden especulativo íntegro. La experiencia prueba que el *Prius* supuesto tiene existencia efectiva. Conviene observar que, aunque la filosofía positiva parta de algo *a priori*, tal *a priori* es un "*Prius* supuesto", porque Dios, en realidad, no es *a priori*, sino *a posteriori*: no es punto de partida de deducción racional, sino punto de llegada de esa demostración. Que no sea *a priori*, significa que no es una *res naturae*, la cual, en terminología de Schelling, se comprende por sí misma. Dios es entonces una *res facti* que sólo puede ser probada por medio de hechos ⁸⁴.

La mayor no dice que el *Prius* coincida con el concepto de Dios, sino que el *Prius* es Dios en realidad y no según el concepto.

Vemos, pues, que para la Filosofía Primera (negativa), la experiencia *confirma*, pero no prueba, ya que su verdad se encuentra en la necesidad inmanente de su progresión; tiene su verdad aún en el caso de que nada existiese.

⁸³ PhO, I, 129.

⁸⁴ PhO, I, 128.

Que la experiencia confirme sus construcciones, no quiere decir que las pruebe. En cambio, la Filosofía Segunda (positiva) entra en la experiencia y crece con ella, aunque no por ello es ciencia *a posteriori*: *a posteriori* es sólo su objeto (Dios libre), no su proceder. Su objeto es *a posteriori* no porque se de con la experiencia, sino porque por ella prueba su realidad. El *Prius* no es anterior a la experiencia en el sentido de que necesariamente se continúe en ella; está sencillamente por encima de toda experiencia, sin que tenga una conexión necesaria con ésta. Por lo tanto, lo que la mayor deriva aprioricamente, en una auténtica sucesión que implica el sentido libre del suceder objetivo, es lo aposteriórico o lo que está presente en la experiencia, no simplemente indicando que es posible, sino que es real y actual. "Lo deriva como lo real efectivo, puesto que solamente como tal tiene el significado y la fuerza de algo que prueba"⁸⁵.

La Filosofía positiva es sólo "la prueba del Dios que existe realmente, prueba progresiva que crece siempre y se fortalece con cada paso que da"⁸⁶. Así, esa flexión concreta de la Filosofía positiva que se llama "filosofía de la revelación" sólo intenta

"tomar la decisión que Dios tiene de revelarse en Cristo como el propio objeto y por tanto la única causa de toda revelación, mas no para fundamentarla *a priori* (pues si esta decisión no fuese ya o no se hubiese revelado, la razón no podría pensar en tenerla como algo posible); aunque una vez que existe es posible hacerla concebible, bien en general, bien en su despliegue"⁸⁷.

En resumidas cuentas, hacer concebible en su despliegue la decisión divina, significa hacer concebibles los distintos hechos de la revelación en cuanto surgen de la realidad de Dios. La realidad de Dios se prueba si la revelación es concebida como una manifestación de Dios (premisa mayor) y si la revelación es un evento real (premisa menor). En cualquier caso, la premisa menor no es de índole teórica, sino experiencial. El círculo especulativo, insistimos, es el siguiente: 1) Parte de Dios; 2) Sigue el obrar divino en la historia; 3) Vuelve a Dios como ser libre y absoluto cuya acción en la historia es un documento de su realidad.

Si la revelación no es un proceso necesario, sino libre, entonces no puede ser algo comprensible *a priori*. Por lo tanto, la Filosofía de la revelación sólo puede decir algo de la revelación por haber ocurrido antes algo efectivamente. Su tarea consiste en mostrar que la revelación no es un evento necesario, sino la manifestación de la voluntad divina, absolutamente libre. No se puede probar que Dios se haya visto obligado a crear el mundo necesariamente. Sólo si conocemos que la creación es obra de la decisión soberana y libre, puede

⁸⁵ PhO, I, 129.

⁸⁶ PhO, I, 131.

⁸⁷ PhO, II, 27.

⁸⁸ PhO, II, 11-12.

la Filosofía positiva sentirse capacitada para pensar los motivos que han podido mover a esa decisión y para hacer comprensible la actuación efectiva de ésta ⁸⁸.

La ayuda especulativa que la razón, desplegada previamente en la filosofía racional, hace a la filosofía positiva estriba en el utillaje conceptual que posee. Así en virtud de que la Filosofía positiva busca las conexiones de los hechos "revelados" en la experiencia, puede la razón servirse, para comprender esta conexión, de las "potencias" estudiadas en la Filosofía Primera. Si la revelación habla de Dios como Trinidad, ésta puede entenderse como las tres "potencias" del ser confirmadas empíricamente por la revelación. Dicha aplicación de las tres potencias a la Trinidad tiene la siguiente expresión: la Trinidad está atravesada por tres momentos, el de la *Tautusía* (o la *ousía* dominante del Padre, en el cual todo está encerrado o *en-sí*). el de la *Heterusía* (que es el extrañamiento de Dios en Cristo revelado, el ser "fuera de sí") y el de la *Homusía* (que es el momento de la conciliación o la superación de las dos anteriores potencias en el "ser cabe sí"). Una vez que Dios ha salido fuera de sí en Cristo, vuelve sobre sí mismo en el espíritu. La doctrina de las "poencias" hace inteligible la Unidad y Trinidad de Dios ⁸⁹. Del mismo modo, la historia de la Iglesia puede ser entendida a través de la doctrina de las potencias, momentos especulativos de la razón propiamente dicha. Así, la Iglesia tiene tres períodos: el Petrino, que corresponde al dominio de la primera potencia y se absorbe en el Catolicismo; el Paulino, en el cual impera la segunda potencia y se expresa en el Protestantismo; y el Juanino, nuevo período dominado por la tercera potencia de la reconciliación y superación.

8. *El hiato entre idealismo y realismo*

A pesar del esfuerzo hercúleo, asombroso, que Schelling hace para contrarrestar el idealismo de la Filosofía Primera con el realismo de la Filosofía Segunda, no hay en parte alguna de su obra una aclaración convincente sobre la viabilidad de las dos tendencias tomadas a la vez, o una después de otra.

Antes de intentar seguir a Schelling por los vericuetos de sus exposiciones, el lector, si es un realista, se preguntará si la razón puede por sí misma comprender o no la realidad. Ante esta pregunta fundamental, es clara la respuesta negativa de Schelling: la existencia tiene carácter extralógico y la razón no está apoyada en la experiencia. Mantiene Schelling una tajante separación entre el espíritu y la sensibilidad, entre razón y experiencia, la cual desemboca en una disyunción especulativa entre esencia y existencia. Quizás todo el problema metafísico tenga que ser retrotraído a una falsa visión del hombre, a un dualismo antropológico de difícil sutura.

⁸⁹ *PhO*, II, 54.

Los conceptos mencionados eran: "la esencia, la existencia, la sustancia, la causa, o ciertos predicados abstractos, como simplicidad, finitud, infinitud, etc."⁹⁴ Por esta enumeración se puede apreciar que Schelling transfiere sin la menor crítica la tabla kantiana de las categorías, en la cual se recogen esos conceptos, al campo de la Escolástica. El entendimiento aplicaría así a lo sensible ciertas determinaciones, tales como sustancia o accidente, causa o efecto, unidad y multiplicidad, etc., las cuales son conceptos del entendimiento puro, en sentido kantiano. En la Metafísica antigua nadie habría podido pensar nada si no tenía ya algún concepto. Dichos conceptos daban la posibilidad de trascender la mera representación sensible; y si hubieran desaparecido, también habría desaparecido el pensamiento.

Esta sutura es la que ha intentado obstinadamente realizar Schelling, sin arreglar previamente el conflicto antropológico entre espíritu y sensibilidad, el cual repercute en la incompatibilidad que hay entre su racionalismo y su fenomenología de la existencia. Dicha incompatibilidad no es superada especulativamente, sino volitivamente, por vía irracional; con lo cual el hiato se mantiene especulativamente. Entre el filósofo idealista y el teólogo realista sólo una voluntad de unión existe.

Schelling no ha resuelto el problema de la relación entre existencia y razón porque no lo ha planteado bien. Si hubiera visto, como la Metafísica clásica que él critica, que la razón, por su coordinación sustancial a la sensibilidad, se engarza ontológicamente a la experiencia, no habría tenido necesidad de los difíciles equilibrios que hizo.

La crítica que Schelling lanza contra la Metafísica clásica no llega a calar el sentido de las dimensiones intelectuales y sensibles que se dan cita en el proceso de conocimiento metafísico. Estas dimensiones son reducidas por Schelling a tres, apoyándose en unas proposiciones latinas de Mélancton, autor que obviamente dista mucho de la intención que animaba a las grandes escuelas de pensamiento aristotélico. El texto que Schelling recoge de Mélancton es el siguiente: "Causae certitudinis in philosophia sunt experientia universalis, principia et demonstrationes. Demonstrativa methodus progreditur ab iis quae sensui subjecta sunt et a primis notitiis, quae vocantur principia. Philosophia docet, dubitandum esse de his, quae non sunt comperta, nec. sunt principia, nec sunt demonstratione confirmata". "Este pasaje —añade Schelling— tomado del prefacio de Mélancton a los *Loci Theologici*, muestra en qué reposa el edificio de la Metafísica antigua"⁹⁰. En primer lugar, está la instancia del *entendimiento* (*Verstand*) con la autoridad de los *principios primeros*. El entendimiento es definido por Schellings como la capacidad o facultad de conceptos generales; y cree que así es tratado también por la Escolástica. Los conceptos últimos universales están presentes en el juicio y en el raciocinio, posibilitando todo pensar;.

⁹⁰ PhM, I, 262.

"La Metafísica escolástica se basa en el presupuesto de ciertos conceptos universales que son admitidos como inmediatamente dados con el mismo entendimiento" ⁹¹.

Schelling interpreta entonces que, para la Escolástica, estos conceptos últimos "aplicados a la experiencia, se convierten en *principios generales*" ⁹². La Metafísica clásica estaría sometida

"a la autoridad de los principios no adquiridos por la experiencia, los cuales se consideraban como *koinai énnōtai*, innatos a la conciencia; el más importante de entre ellos es la ley de causalidad (tanto la de la causa, como la del efecto que le corresponde)" ⁹³.

"Por eso hubo que suponer que tales conceptos y principios eran con-naturales y estaban dados con la naturaleza misma del pensamiento, o, como luego se dijo, eran innatos o nacidos con el pensamiento mismo; se supuso que no era necesario adquirirlos de la experiencia, pues ésta proporcionaba sólo la materia para su aplicación, pero que ellos mismos se daban ya con el entendimiento humano antes de toda experiencia. Por referencia a ésta se les llamó así conceptos y leyes *a priori*. La Metafísica antigua puso, pues, la primera fuente del conocer en el entendimiento puro, el cual quedó determinado como la fuente o facultad de todos aquellos conceptos y leyes investidos en nosotros con el carácter de universalidad y necesidad" ⁹⁴.

Salta a la vista que Schelling da una equivocada interpretación del *intellecto* antiguo, que en absoluto coincide con lo que la tradición criticista alemana entendió por *Verstand* (entendimiento) ⁹⁵. El intelecto, en la tradición aristotélica, no es una facultad distinta de la razón, sino una determinación cualitativa que se añade firmemente a la facultad cognoscitiva para disponerla bien a su propio acto. Esta facultad recibe una determinación inicial de los primeros principios, como el de contradicción y el de identidad. El principio de causalidad, mencionado por Schelling como primario, no es en absoluto primero para la tradición aristotélica. En ésta, la concepción antropológica que comprende al hombre como unidad sustancial que engloba una jerarquía de facultades, explica también que la facultad cognoscitiva pasa a su acto propio suponiendo la actividad de la experiencia sensible. De esta suerte, el contenido de los primeros principios *no es innato*, como interpreta Schelling, sino que viene de la experiencia, no habiendo contenido alguno exterior a ella. Esta unión con la experiencia es una pieza clave del realismo de aquella Metafísica. Sólo es innata o connatural la *disposición* subjetiva que la facultad tiene de combinar tales contenidos primitivos, pero no es innato el contenido mismo.

⁹¹ ZG, 60.

⁹² PhO, I, 35.

⁹³ PhM, I, 261.

⁹⁴ ZG, 60.

⁹⁵ PhO, I, 36.

⁹⁶ CRUZ CRUZ, JUAN, "Intelecto, razón, entendimiento", *Anuario Filosófico*, 1976, IX, 75-110.

La segunda instancia cognoscitiva de la Metafísica clásica es, a juicio de Schelling, la *experiencia*. Y en efecto es así. Pero no como Schelling la entiende; con ayuda de la experiencia, dice, se hace posible que los conceptos y leyes del entendimiento no queden sin aplicación:

“La experiencia no nos manifiesta lo universal, necesario y permanente, sino solamente lo particular, contingente y transitorio de las cosas. Esto particular y contingente en las cosas es justo el punto de apoyo propio de la ciencia” ⁹⁷.

Esta experiencia es tanto la externa (que nos informa de fenómenos o situaciones fuera de nosotros) como la interna (que nos da noticia de lo que ocurre en nuestro interior) ⁹⁸. E insiste Schelling que a los objetos dados en la experiencia pertenecerían:

“no sólo los *objetos* que hoy se llaman propiamente de experiencia, sin limitar la experiencia a la simple experiencia sensible, sino también se incluirían en ella el alma, el mundo y Dios, cuya existencia se suponía en general como dada y sólo se buscaba elevarla a objeto de conocimiento racional” ⁹⁹.

Que el alma, el mundo y Dios se establecieran como “objetos de experiencia” es, a no dudar, una afirmación completamente gratuita. Sólo de la “existencia” del alma podríamos tener conocimiento concomitante existencial, nunca esencial. Del “mundo”, como todo, de ninguna manera podríamos tener conocimiento existencial o esencial. Por último, tampoco de Dios; a él se llega como *causa del* ente; mas no se parte de El como un ente existencialmente presupuesto.

Por último, está la dimensión de la *razón* (*Vernunft*). Si por el entendimiento y la experiencia somos receptivos, dice Schelling, por la razón somos productivos. El saber es una actividad productiva. Y si la Metafísica es un saber, también tiene que ser productiva, apoyándose en las fuentes del entendimiento y de la experiencia para llegar a lo suprasensible ¹⁰⁰. El conocimiento de la razón es mediato: ella es la fuente de los conocimientos activamente producidos por deducción (*schliessen*) o demostración (*beweisen*). En cuanto facultad de deducir, la razón aplica los principios universales del entendimiento a lo contingente de la experiencia, poniendo “en una conexión *externa* los conceptos presupuestos con los objetos presupuestos”. La demostración no sería jamás una *autodemostración del objeto*:

“No era la demostración que el objeto hacía de sí mismo, por medio de su propio movimiento o de su interno desarrollo como tal o cual

⁹⁷ *PhO*, I, 37.

⁹⁸ *PhM*, I, 261.

⁹⁹ *ZG*, 60.

¹⁰⁰ *PhO*, I, 37.

¹⁰¹ *ZG*, 61.

objeto; no se desarrollaba internamente en sí mismo, por ejemplo, hasta llegar al punto en que se expresaba como alma humana, con lo cual se intentaba poner en conexión el predicado, igualmente conocido, de la simplicidad, o sea de la inmaterialidad. Esta Metafísica, pues, no formaba un sistema que procediese de manera continua a través de todos los objetos" ¹⁰².

Schelling interpreta, pues, la Metafísica clásica desde una óptica idealista: y por ello se queja de que en ella tuviese la razón un papel meramente *formal*¹⁰³; el objeto no podía ser mostrado en su contenido íntegro desde elementos puramente racionales. El paso que Schelling exige para superar esta limitación —inevitable, por otra parte, para el aristotelismo— era liberarse de las connotaciones a la experiencia que la razón exigía. Sólo así la Metafísica clásica se convierte en Filosofía Primera o negativa.

Al final del presente estudio sobre la reducción sistemática que Schelling realiza de la Metafísica clásica, es preciso preguntarse: ¿no estaría condicionado el esfuerzo que puso Schelling por superar la Metafísica clásica en una Filosofía negativa y, desde ésta, en una positiva, por la incomprensión mayúscula del sentido realista que alentaba en todo el aristotelismo?

JUAN CRUZ CRUZ

¹⁰² ZG, 61.

¹⁰³ CRUZ CRUZ, JUAN, "La polémica de Schelling contra la naturalidad de la metafísica antigua", *Anuario Filosófico*, 1978, XI/1, 187-196.

METAFISICA Y TEORIA DE SISTEMAS EN ERVIN LASZLO

Introducción

Ervin Laszlo puede ser considerado como el gran continuador de Ludwig von Bertalanffy en la empresa de dotar a la teoría de sistemas con una correspondiente filosofía. Ha dedicado su esfuerzo a profundizar en la filosofía que acompaña a la teoría de sistemas, y no sólo a los aspectos científicos y tecnológicos que conlleva. Por eso nos parece conveniente atender a sus desarrollos de la filosofía sistémica, centrándonos en lo que él mismo considera la parte nuclear y más de fundamento: la metafísica. Para nuestros propósitos metafísicos será muy aleccionante sopesar el avance que ha significado su esfuerzo, que intenta conjuntar la filosofía y la ciencia.

1. Contexto filosófico-científico

Según manifiesta el mismo Laszlo, ingresó en la filosofía por interés propio —y no por obtener un título—, ya entrado en sus años “veintes”, hacia mediados de la década de 1950. Primero se acogió a la tutela de Aristóteles, para pasar a la de Platón, y de ahí a la de Whitehead. Pero encontró sumamente discutibles las doctrinas de este último, y buscó trascenderlas con los avances de la ciencia y con principios metafísicos obtenidos por su intuición personal. Así, dispuso un sistema propio, parecido a la “filosofía procesal” whiteheadiana, pero influenciado por el hegelianismo, el marxismo y el positivismo. Resultado de esto fue, ya en la década de 1960, su obra *Essential Sociology: An Ontological Reconstruction* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1963). De las consideraciones ontológicas sobre lo social pasó a conjuntar la ontología y la epistemología, a mediados de esa década, publicando *Beyond Scepticism and Realism: A Constructive Exploration of Husserlian and Whiteheadian Methods of Inquiry* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966).

Después de haber colaborado en Yale con F. S. C. Northrop y Henry Margenau, a través de la revista que éstos dirigían: *Main Currents in Modern Thought*, redescubrió a Bertalanffy, a quien ya conocía como biólogo, y ahora como filósofo. En la segunda mitad de la década profundiza la teoría de los sistemas; al trasluz de ella reconstruye sus trabajos sobre ontología y epistemología, escribiendo *Systems, Structure and Experience* (New York, Gordon

and Breach, 1969). En la teoría de sistemas encuentra el fundamento para su ideal de conjuntar filosofía y ciencia.

Su trabajo más intenso sobre la teoría de sistemas y su correspondiente filosofía puede ubicarse en la década de 1970. Se interesa en la filosofía del hombre, la axiología y la ética, muestra de lo cual son sus antologías publicadas en colaboración con J. Wilbur: *Human Values and Natural Science* (New York, Gordon and Breach, 1971) y *Values and the Mind of Man* (New York, Gordon and Breach, 1972). Después de esto, procura estructurar una "filosofía sistémica", que Bertalanffy sólo había dejado iniciada. Tal se ve en *Introduction to Systems Philosophy. Toward a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York, Gordon and Breach, 1972), obra que tiene la ventaja de reproducir o integrar los artículos más filosóficos de Laszlo, y *The Systems View of the World. The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences* (New York, George Braziller, 1972). Asimismo, se dedica a manifestar la importancia de la teoría de sistemas y sus aspectos filosóficos en dos antologías que él dirige, una en honor de Bertalanffy, *The Relevance of General Systems Theory* (New York, George Braziller, 1972) y otra para delimitar campos específicos, *The World Systems. Models, Norms, Applications* (New York, George Braziller, 1973). Además, ha ofrecido estudios concretos de aplicación de la teoría de sistemas a problemas actuales, por ejemplo, *A Strategy for the Future* (1974) y *Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome* (1977).

2. Caracteres del pensamiento de Laszlo

La preocupación fundamental de Laszlo, y hacia la que tiene como finalidad, es la inclusión de la ciencia en su pensamiento permaneciendo filósofo. Los científicos manejan considerable cúmulo de datos empíricos, pero su demasiada especialización no les permite una cosmovisión general. Los filósofos construyen cosmovisiones, pero sin tomar en cuenta el acervo científico, sino guiados por sus intuiciones profundas y sus complejos análisis conceptuales. Por eso Laszlo se propone conjuntar la abundante información factual científica y la metodología sofisticada de análisis conceptual filosófico.

Sostiene que esto es posible lograrlo mediante la teoría general de sistemas, y, a través de ella, tiene por muy claro que se puede llegar a una *filosofía general de sistemas*. Esta comienza siendo una metafilosofía, i.e. una crítica de la labor filosófica y una propuesta para el quehacer filosófico; pero también es filosofía por derecho propio, presentando resultados, respuestas. En ambos casos, se trata de conjuntar las ciencias y las humanidades: "El hecho es que, si las cuestiones perennes de la filosofía han de ser discutidas de una manera bien informada, se deben combinar el conocimiento de los problemas en la historia de la filosofía con el conocimiento de los hallazgos pertinentes de las ciencias contemporáneas. Creo haber demostrado que esto de ninguna manera es un objetivo imposible o desmesurado. Es cuestión de una adecuada selección de entre el aparato analítico de la filosofía y los pro-

cedimientos técnicos de la ciencia, en vistas a su explicación al tratar los problemas elegidos".¹ No se trata de que todos los filósofos sean científicos, sino de que el filósofo se acerque a alguna rama de la ciencia y la siga en su desarrollo, para proceder científicamente y ofrecer reflexiones relevantes a los científicos. En este marco se encuadra la labor filosófica de Laszlo.

2.1. *Visión sistémica*

La postura sistémica ve las cosas y eventos como sistemas, i.e. como todos orgánicos que integran componentes subsidiarios, y no como agregados mecanicistas de partes que mantienen relaciones causales aislables. Según la perspectiva, un sistema es subsistema o suprasistema de otros. El ver los fenómenos como sistemas o todos (holismo) pretende evitar el reduccionismo de verlos como átomos (atomismo). Pero hay el peligro de que sea en el fondo un nuevo reduccionismo. Por eso Laszlo se pregunta: ¿En lugar de reducir los fenómenos al concurso de los átomos, los reducimos al comportamiento de sistemas? Y responde que no es un nuevo reduccionismo, porque "mientras el reduccionismo tradicional buscaba encontrar lo común subyacente a la diversidad con referencia a una *substancia* participada, tal como los átomos materiales, la contemporánea teoría general de sistemas busca encontrar facetas comunes en términos de aspectos participados de *organización*".²

Ciertamente lo que se trata de generalizar en toda teoría es algo común en medio de las diferencias; pues bien, lo que la teoría de sistemas abstraen son las *invariancias* en cuanto a la estructura y función de una cosa, no tanto como substancias, sino en relación al medio ambiente. "Son invariancias de proceso relacionadas con sistemas. Podemos llamarlas *invariancias de organización*".³ Estas invariancias se dan jerarquizadas en diversos grados de generalidad.

Las invariancias organizacionales de más alto nivel son *sistemas naturales*. Aquí "natural" no se opone a "social", sino a "artificial", i.e. se considera como sistema natural todo sistema que no debe su existencia a la planeación y ejecución humanas. "Podemos llamar al hombre un sistema natural. Parecidamente, podemos llamar sistemas naturales a los átomos, moléculas, células, órganos, familias, comunidades, instituciones, organizaciones, estados y naciones. Pero ¿no estamos destruyendo las distinciones entre ellos? No lo hacemos, pues no pretendemos que ese «sistema natural» describa todo acerca de esas entidades. Es literalmente imposible describir todo acerca de cualquier cosa, pero los conceptos de menor generalidad describen más acerca de menos clases

¹ E. LASZLO, "Notes in the Poverty of Contemporary Philosophy", en Zygon, *Journal of Religion and Science*, 6 (1971), p. 52.

² Idem, *The Systems View of the World. The Natural Philosophy of the New Developments in the Sciences*, George Braziller, New York, 1972, p. 19.

³ Ibid., p. 21.

de cosas que los que tienen mayor generalidad". Son, pues, preferibles los conceptos de mayor generalidad o sistémicos; el concepto de un sistema nos define la *naturaleza* de ese sistema. Un concepto de sistema natural nos da los aspectos organizacionales que tienen en común los fenómenos de una clase determinada y, además, los delimita de acuerdo a su género, especie o individualidad.

Ahora bien, ¿cómo podemos descubrir acertadamente las características comunes de la organización de los sistemas naturales? Hay dos métodos: (i) el empírico, consistente en examinar cada cosa que sospechamos que es un sistema natural y comparar sus aspectos. Pero este método sobrepasa la capacidad humana. Por eso hay que recurrir al otro método: (ii) el hipotético-deductivo, consistente en postular las características y contrastar si se dan en la realidad. Esto es más efectivo. "En lugar de preguntar «¿cuáles son las características comunes observadas en todas las cosas que llamamos sistemas naturales?», nos preguntamos: «¿cuáles son las características que cualquier cosa observada debe tener si ha de ser considerada un sistema natural?». Formulamos las propiedades de un sistema natural abstractamente, y luego procedemos a encontrar si son actualmente ejemplificadas en algunas cosas observadas".⁵

¿Cuáles son, pues, esas características que debe tener cualquier objeto si lo hemos de considerar un sistema natural? Tomando en cuenta los isomorfismos entre las teorías de varias ciencias naturales y sociales, Laszlo plantea una hipótesis acerca de esas invariancias organizacionales. Tal hipótesis relaciona cuatro proposiciones, cada una de las cuales marca una invariancia organizacional: (i) "Los sistemas naturales son todos con propiedades irreducibles",⁶ i. e. tienen propiedades que no se pueden reducir a propiedades de alguna de las partes. (ii) "Los sistemas naturales se mantienen a sí mismos en un medio ambiente cambiante",⁷ i. e. tienden a conservar su organización a pesar de un medio disgregante. (iii) "Los sistemas naturales se crean a sí mismos en respuesta al reto del medio ambiente",⁸ i. e. desarrollan estructuras y funciones en orden a mantenerse organizados por reacción a un medio que les exige adaptarse para no disgregarse. (iv) "Los sistemas naturales son entramados coordinantes en la jerarquía de la naturaleza",⁹ i. e. los sistemas interactúan y son subsistemas o suprasistemas, formando una pirámide de sistemas, desde los menos organizados hasta los más organizados y complejos. En el tope hay un *único* sistema que es el más organizado y complejo; es un supersistema englobante, a saber, es todo el universo o cosmos.

⁴ Ibid., p. 23.

⁵ Ibid., p. 26.

⁶ Ibid., p. 27.

⁷ Ibid., p. 34.

⁸ Ibid., p. 46.

⁹ Ibid., p. 67.

2.2. Filosofía de sistemas

Laszlo trata de hacer una filosofía que abarque el mayor número posible de visualizaciones relacionadas con la teoría de sistemas. En su perspectiva anti-reduccionista, no se pueden descuidar aspectos o disciplinas que sean relevantes para completar la visión sistemática.¹⁰ Por eso en su filosofía de sistemas intenta presentar un cuadro que integre las disciplinas básicas de la filosofía: metodología y epistemología, filosofía de la naturaleza y de la técnica, filosofía de la mente y del hombre, ética y estética, ontología y metafísica.

Aplicando una visión metafilosófica a la misma filosofía de sistemas, Laszlo extrae un nuevo paradigma de filosofía; es el paradigma de la filosofía de sistemas. Este paradigma surge de la misma teoría de sistemas (desde el ángulo meta-teórico o meta-científico). Así, "el paradigma más consistente y general asequible hoy en día a la mente inquisitiva, ordenadora, es el paradigma de los sistemas. Explicado como una teoría general de sistemas y aplicado al análisis de la experiencia humana y sus problemas, constituye una *filosofía de sistemas*. Esta, en consecuencia, es el entramado conceptual dentro del cual se pueden desarrollar los análisis filosóficos clásicos de la experiencia, el arte, la religión, la valoración, la libertad, la moralidad, la dignidad y muchas otras facetas del interés filosófico. Pues dentro de tal armazón las desviaciones antropomórficas de la experiencia del sentido común son neutralizadas con la referencia al paradigma filosófico de los sistemas, que toma al hombre por un módulo encajado en una jerarquía abarcadora de sistemas físicos, biológicos y sociales asimismo concretos y reales".¹¹

Los conceptos de la teoría general de sistemas pueden servir como el metalenguaje integrador y unificador de la ciencia. Y los problemas que sobrepasan el ámbito científico constituirán el ámbito de la filosofía general de sistemas. Es también una filosofía integradora de los diferentes discursos filosóficos entre sí y de éstos con los discursos científicos. Se trata de una filosofía sintética como contrapuesta a la abultada filosofía analítica, que se encierra en sí misma y se dedica a expulsar entidades, siendo que el progreso científico se da más bien por la introducción razonada de nuevas entidades, no vistas tanto como substancias, sino como conjuntos de relaciones que perduran en el espacio y en el tiempo. "La filosofía capaz de integrar los patrones básicos de las formas contemporáneas de conocimiento evolucionó en lenta progresión desde la filosofía de los universales reales de Platón y el esquema categorial de Aristóteles, pasando por la metafísica escolástica medieval, hasta las modernas filosofías procesuales de Bergson, Lloyd Morgan, Samuel Alexander y Whitehead. La filosofía de sistemas es la forma

¹⁰ Conf. idem, "Uses and Misuses of World System Models", en idem (ed.), *The World System. Models, Norms, Applications*, George Braziller, New York, 1973, p. 17.

¹¹ Idem, "Defensa de la filosofía de sistemas", en E. LASZLO-L. VON BERTALANFFY, *Hacia una filosofía de sistemas*, Cuadernos Teorema, Valencia, 1981, p. 36.

contemporánea adecuada al tomar como su entidad básica el sistema —un conjunto de acontecimientos dinámicos y estructurado en el espacio y el tiempo. Es este concepto el que hace hoy en día a la filosofía de sistemas más fructífera que cualquier otro esquema general de pensamiento”.¹²

3. *Metafísica de sistemas*

Laszlo considera que es relevante para la teoría de sistemas (y en general) una metafísica, i. e. una teoría de los fundamentos últimos de la realidad y de sus estructuras principales. Basada en la teoría de sistemas, será una metafísica sistémica. Es, entonces, una metafísica de la realidad empírica, tal como es filtrada por la teoría de sistemas. Arguye a favor de su posibilidad, pero no a favor de su necesidad. Toca a cada investigador decidir si le hace falta o no una metafísica para su construcción sistémica.

La *metafísica* es la super-teoría de sistemas que trata las cuestiones referentes a la naturaleza última de la realidad. Dentro de ella destaca, como un sector, la *ontología*, que tradicionalmente ha sido considerada como la ciencia del ente en cuanto ente, y aquí es la ciencia del sistema en cuanto sistema y sus clases principales. Esta metafísica, que engloba a su correspondiente ontología como un apartado, tiene por cometido brindar a la teoría de sistemas un sistema lo más general posible, el cual será siempre un sistema abierto.

3.1. *Metafísica*

Así pues, la metafísica aborda problemas “últimos”, tales como los conceptos de ente o sistema y los de los sistemas básicos: potencialidad y actualidad, materia y forma, lo corpóreo y lo mental (o lo físico y lo psíquico), los universales, las categorías (principalmente la relación, en contraste con la substancia y demás propiedades accidentales) las causas y el problema de Dios. En suma, trata los problemas de mayor profundidad y alcance.

La metafísica nos esclarece lo que es la realidad en cuanto sistema (la ontología nos hablará de sus sistemas principales). Nos dice qué es “ultimadamente” el sistema de lo existente. Pero, aunque la metafísica se asemeja a la religión en dar respuesta a cuestiones últimas, difiere de ella en que no lo hace en base a la fe, sino en base a la razón. Tiene su método propio.

El método de la metafísica ha sido tradicionalmente el de la coherencia interna de sus enunciados. Se ha preferido —observa Laszlo— asentar su va-

¹² Ibid., pp. 18-19.

lidez en el recurso a sus principios más que a los datos empíricos. Le da la impresión de que los metafísicos han agotado casi toda la amplia gama de sistemas metafísicos, y cada quien desarrolla el suyo asentado en la fuerza de sus principios. Pero ya es hora de contrastar la metafísica y sus principios con los datos empíricos de la ciencia.

La nueva metafísica tendrá que conjuntar la razón y la experiencia; seguirá un método en el cual los principios podrán confirmarse o refutarse empíricamente. Es decir, se tendrá por mejor una metafísica que pueda ser interpretada empíricamente. Claro está que la interpretación empírica dependerá de lo que se entienda por "empírico". Hay el peligro de que, si se lo entiende demasiado ampliamente, se pueda probar casi todo: tanto el ente dinámico como el ente estático, tanto la materia como el espíritu. Por eso hay que jerarquizar las *empiries* de peor a mejor, a fin de que los principios metafísicos sean controlados con la mejor empirie. Si una metafísica pasa esta contrastación y además tiene fuerza intrínseca por la elegancia de su andamiaje racional, es la mejor metafísica. Tal es el criterio de selección. Y la metafísica sistémica se apegas de la mejor manera a este criterio.

El sistema máximo, o ente, es unitario y dinámico, mostrando a la vez lo físico y lo psíquico. Esto nos da una metafísica monista y dinámica, la cual, sin embargo, permite un cierto "pluralismo", evolutivo y categorial. Por ser monismo dinámico-evolutivo, abre la posibilidad de categorías distintas, pero que son tales sólo según la razón y el modo de conocerlas, no en la realidad; y, así, el pluralismo es también sólo según la razón.

Tal monismo significa el rechazo del dualismo y el pluralismo, pues no hacen falta para la teoría de sistemas. En efecto, no se concibe el universo como jerarquías de entidades que sean coexistentes y estén relacionadas extrínsecamente; dicho de otra manera, las entidades no son sistemas conectados desde fuera, sino intrínsecamente. Más bien, se concibe el universo como una gran matriz única que engendra múltiples entidades distintas sólo apariencial o fenoménicamente. No se concibe una separación entre formante y formado, ni entre substancia y espacio-tiempo, es decir, no hay cosas substanciales atómicas, ubicadas en el espacio y en el tiempo de manera discreta. Antes bien, la realidad o universo es un *continuo* en el que se funden el espacio y el tiempo junto con la cosa; los eventos son separados espacio-temporalmente sólo por la captación empírica y racional, con distinción de razón únicamente.

Dado este monismo, la causalidad se da intrínsecamente al todo. No existe la acción a distancia, a pesar de que el cognoscente capta correlaciones causales o funcionales entre los eventos espacio-temporalmente distintos (pero distintos sólo según la captación, no según la realidad) y los ve como distantes. Más bien, tales conexiones se propagan intrínsecamente al ente, esto es, dentro de la matriz cósmica, y pueden ser definidos por los conos de luz de Minkowski y Weyl.

En este contexto aparecen los diversos entes o sistemas (incorrectamente captados como sustancias): "Dentro del rango de interacción definido por los conos, la matriz cósmica evoluciona en patrones de flujo (*patterned flows*); un flujo actualizado condiciona la emergencia y el desarrollo de los demás".¹³

Los flujos representan conjuntos de eventos recurrentes. Estos se toman de manera unitaria y así constituyen la invariancia del flujo. Este fenómeno es lo que se denomina "sistema". Las fuerzas que producen las invariancias en los flujos representan actualizaciones (o realizaciones) de las mismas posibilidades intrínsecas a la matriz cósmica. Estas fuerzas actúan como ligaduras en los sistemas, y tales ligaduras representan posibilidades actualizadas en el continuo, de manera externa a los sistemas.

Las posibilidades o potencialidades, por su parte, se actualizan de acuerdo a una selección natural o evolución selectiva de los sistemas, esto es, se actualizan los sistemas que se adaptan al medio. Así, la evolución de los sistemas es la evolución del continuo mismo hacia módulos cada vez mejor adaptados, en lo cual se consigue una mayor complejidad e individualización (o, si se prefiere, persistencia). En último análisis, es la matriz la que se ordena a sí misma, jerarquizándose en sistemas.

Es entonces cuando se destacan los entes, entidades, o, con un nombre inadecuado, las "sustancias". Los sistemas o entes son delimitados por el conocimiento. En esta sistematización de los entes operada por el conocimiento, los flujos constantes o complejos son los eventos que más llaman la atención. Los más simples son objeto de la física; los más complejos (gradualmente), lo son de la biología, la psicología y la sociología. Estas disciplinas se encargan de "mapear" esos flujos a través de un modelo teórico, en la medida en que dichos flujos exhiben una invariancia. "Las invariancias auto-subsistentes nos dan el concepto de «las entidades»; añadido a eso, las que tienen propiedades observables perceptualmente constituyen el referente de «las cosas»".¹⁴

En esta evolución universal, la mente no irrumpe en el cosmos por virtud de un agente exterior, ni emerge de la nada; es sólo el aspecto interno de la conectividad que tienen los sistemas al interior de la matriz cósmica. La mente era una posibilidad contenida virtualmente en el continuo, y ha aflorado a la actualidad. Como consecuencia de este monismo, la mente en cuanto "cognoscente" guarda continuidad con el resto del universo en cuanto "conocido", y no hay separación real entre "sujeto" y "objeto; tal separación sólo podría ser una abstracción arbitraria.

Otras nociones fundamentales (parecidas a los "trascendentales" en el sentido escolástico) son las de posibilidad y actualidad. Pero no pueden to-

¹³ Idem, *Introduction to Systems Philosophy. Toward a New Paradigm of Contemporary Thought*, Gordon and Breach, New York, 1972, p. 292.

¹⁴ Ibid., p. 293.

marse exactamente como propiedades distintas. La posibilidad no reside en un plano trascendental (en el sentido de superior y absoluto) ni como separada de la actualidad. Antes bien, la posibilidad está incorporada a la actualidad en el continuo. Por una parte, lo que *es* simplemente es una realización actual de lo que *puede ser*. Por otra parte, lo que puede ser es la suma de los órdenes dinámicos de eventos inherentes a la continua matriz cósmica. De modo que las propiedades que llegan a la actualidad, i. e. que se realizan, condicionan a las subsiguientes. Pues todas están integradas y reasumidas en otras virtualmente.

Igualmente se reasumen lo formante y lo formado; por eso no se requieren las nociones distintas de "materia" y "forma". En consecuencia, se descarta la concepción clásica de una "materia inerte" o de un "substrato neutral"; igualmente se descartan las concepciones de las formas como separadas de las "cosas", tanto como *ideas* platónicas cuanto como *objetos eternos* whiteheadianos. Las causas intrínsecas no se dividen en materia y forma, lo cual sería una abstracción arbitraria, sino que quedan reasumidas en la misma realidad.

Esto afecta a la noción de *causa*. Pues dicha concepción de las causas intrínsecas, como reabsorbidas e identificadas, repercute en la concepción de las causas extrínsecas: eficiente y final. No se da una causa eficiente ni causa final separadas de las cosas, sino inherentes a los sistemas, y, en definitiva, intrínsecas a la matriz cósmica. El universo no tiene causa eficiente ni causa final exteriores a él, sino internas. Serían externas si hubiera una divinidad que creara el universo y le diera una tendencia finalística hacia ella. Pero se rechaza tal divinidad trascendente. La evolución de los órdenes cósmicos no está determinada (en su origen ni en su meta) por una fuerza externa. En todos los aspectos, el universo es *causa sui*.

La evolución del cosmos es efectuada por la matriz misma, y en ella misma se contiene el germen de su finalidad o teleología. Tal evolución ordenadora procede intrínsecamente, y va tendiendo en cierta manera a la individuación; sólo que los individuos no son en realidad discretos, sino continuos; meramente es nuestra manera de captar sus propiedades lo que los hace aparecer como individuos.

Así como es nuestra manera de conocer la que nos hace captar cosas a manera de individuos, así también es nuestra manera de conocer la que nos hace captar en ellas universales, y ella misma nos hace disponerlas en categorías. La categorización es únicamente producto de nuestro modo de conocer. Efectivamente, en las *categorías* se codifican las invariencias que la facultad del cognoscente abstraee por una criba selectiva de los datos observados; de modo que la categorialización es relativa al cognoscente. En cuanto a las categorías mismas, una vez que se ha excluido como aparente la de substancia y las de las otras propiedades accidentales (cantidad, cualidad, lugar, tiempo, etc.), sólo queda poner de relieve la relación. Lo que existe en efecto es la relación como constitutiva de las cosas o sistemas: todo es

relativo. Pero hay una salvedad importante. Ya que todo se da en el continuo, la relación se da de manera intrínseca a él. Por tanto, no hay relaciones externas, sólo hay relaciones internas.

En la categorialización y en la abstracción nos resulta la presencia de universales. Estos son tratados por Laszlo de manera anti-platónica y cercana al nominalismo o individualismo (o al conceptualismo de los ockhamistas y de Locke).

Nos las tenemos con dos clases de "universales": (i) los patrones de flujo *concretos* que se dan en el universo natural, y (ii) las categorías *abstractas* que se dan codificadas en la mente. Sin embargo, ambos tipos de universales tienen el mismo rango y estatuto ontológico. Tienen el mismo rango ontológico, porque sería falaz establecer que sólo se dan los universales concretos y relegar los universales abstractos al umbroso dominio de un "ego trascendental" o de una "conciencia constitutiva". Además, tienen el mismo estatuto ontológico: "Un universal abstracto es tan real como lo es un elemento del sistema natural-cognoscitivo en el cerebro-mente del cual ha surgido; un universal *verdadero* es también *aplicable* como una codificación abstractiva de un patrón de flujo concreto fuera de ese sistema (o *en* ese sistema, si es un elemento de nuestro auto-conocimiento)".¹⁵

Dejando de lado los universales concretos, que aparentemente no ofrecen dificultad, Laszlo se centra en algunos problemas tocantes a los universales abstractos. En particular, trata la sub-clase de universales abstractos que son los datos sensoriales, i.e. visuales, acústicos, táctiles, etc. Este tipo de universales abstractos, a saber, los datos sensoriales, no tienen contrapartidas concretas en la naturaleza. Por ejemplo, al igual que las demás propiedades o cualidades sensibles, "blancura" es un universal sensorial al que sólo le corresponde el estatuto ontológico de ser un elemento radicado en la mente. Pero no hay patrones de flujo concretos que sean "blancos" aparte de la percepción de "blanco" que hace el patrón de flujo (i.e. el hombre) que tiene un aparato sensorial evolucionado y apto para percibirlo. Su estatuto ontológico, pues, queda establecido de la siguiente manera: los universales sensoriales son correlatos mentales de patrones de flujo físicos, y se dan en el cerebro del sistema complejo natural-cognitivo. Pero no tienen contrapartida en la naturaleza, i.e. *in rerum natura*, a no ser en los cerebros-mentes de otros sistemas. Dicho de otra manera, los universales sensoriales no tienen "objetos". Nada les corresponde como objetos en el mundo; simplemente señalan estados de "objeto" (i.e. de patrones de flujo sistémicos); los señalan al sistema-sujeto, y lo capacitan para responder a condiciones objetivas del medio ambiente. (Recuérdese que la distinción entre sujeto-objeto es aparente). "De aquí que tales universales sean verdaderos *funcionalmente*, y no *representacionalmente*, de manera análoga a la «verdad» encarnada en una cinta punzada que lleva información a una máquina automa-

¹⁵ Ibid., p. 295.

tizada. Los hoyos punzados no representan los objetos a los que se refieren, como lo haría una fotografía, sino que los encodifican de una forma relevante para (i.e. decodificable por) la máquina".¹⁶ Es decir, son códigos relevantes que, sin representar a los objetos, funcionalmente los codifican (tal como se dijo de las categorías).

3.2. *Ontología*

En la ontología sistémica se consideran los sistemas básicos de la realidad. Estos son dos: lo corpóreo y lo mental, o lo físico y lo psíquico. Así pues, se analizan los eventos físicos y los psíquicos para ver si difieren y en qué. La cuestión se centra en el hombre, donde puede verse agrandada la relación entre lo físico y lo psíquico, en lo que llamamos "el cerebro" y "la mente". Laszlo discute dos tesis extremas. Por un lado, el dualismo cartesiano, para el que mente y cerebro son dos cosas completamente separadas e inconciliables. Por otro lado, la tesis de algunos filósofos australianos, entre ellos D. M. Armstrong, que sostienen la identidad entre mente y cerebro de modo materialista. Ambos extremos son insatisfactorios, y Laszlo, siguiendo la postura "correlacional" entre mente y cerebro sostenida por el mexicano Arturo Rosenblueth, llega a lo que él llama "biperspectivismo". No postula la dualidad ni tampoco la identificación, sino un cierto monismo mitigado, consistente en declarar que los constitutivos de la realidad son en definitiva un mismo sistema con dos aspectos o perspectivas; lo llama sistema "psicofísico", para marcar la doble perspectiva que ostenta en sus isomorfismos fenoménicos.

Así, Laszlo llega a la siguiente conclusión: "La cuestión concerniente a los elementos componentes básicos de la realidad, una cuestión típicamente ontológica, es resuelta equí en relación a ese segmento de la naturaleza que constituye sistemas negentrópicos en jerarquías integrales. Las unidades básicas son sistemas, más exactamente, sistemas naturales-cognitivos. Esta posición es alcanzada (i) reconociendo la mutua irreductibilidad de los eventos físicos y mentales, (ii) construyendo modelos separados para los conjuntos de eventos físicos y mentales, y (iii) explorando los modelos en cuanto a sus isomorfismos. Las uniformidades reveladas por la aplicabilidad de modelos isomórficos se integran, como un principio ontológico, en el concepto de *sistema natural-cognitivo biperspectivo* (visualizable interna y externamente). Los eventos mentales, entonces, se descubren a sí mismos, bajo el análisis introspectivo, como los correlatos de ciertas especies de eventos físicos en el organismo. La evidencia de tal correlación es avasalladora en cuanto a los seres humanos, y puede ser generalizada sobre bases teóricas de modo que incluya todos los sistemas negentrópicos en la microjerarquía".¹⁷ En cierta forma, lo que antes era visto como dualidad: lo físico y lo mental,

¹⁶ Ibid., p. 295.

¹⁷ Ibid., p. 163.

se torna un solo sistema; y, en consecuencia, los sistemas básicos de la realidad son "psicofísicos", en cuanto que ostentan características de ambas perspectivas.

4. Consideraciones críticas

Habiendo visto la formulación de una doctrina metafísica de la teoría de sistemas, encontramos aspectos de buen grado aceptables y otros sumamente discutibles. Es muy aceptable la combinación que se trata de hacer entre experiencia y razón. Además, la metafísica ha de poder interpretarse empíricamente, aunque no en un sentido muy cerrado de "empírico": hacen falta las debidas mediaciones (contrastación indirecta con los fenómenos, aceptación de entidades inferidas, aceptación de la verificación o falsación "en principio" y no siempre "de hecho" y exhaustiva, etc.).

Sin embargo, es muy criticable la concepción del ente de manera monista dinámica: el ente sería uno, y sólo nuestro modo de conocer nos haría verlo como múltiple. Pues justamente la sistematización, organización y jerarquización de la realidad supone una multitud real y una heterogeneidad real en los entes, si no, todo se reduce a una jerarquía de razón. Más bien tiene que superarse (como quiso hacerlo Bertalanffy, a diferencia de Laszlo) la unificación absoluta del ente, suponiendo que hay un orden real y no meramente de razón (i.e. una ordenación reyna en el subjetivismo).

La estructura pretende desplazar a la substancia y destacar la relación. Pero la relación supone, en última instancia, algo substantivo que la haga tal, so pena de buscar el fundamento relacional en las mismas relaciones *ad infinitum*. Por lo demás, los ejemplos de substancialismo que Laszlo ataca no corresponden a la teoría aristotélica. También nosotros suscribiríamos el rechazo de la substancia en sentido mecanicista (que es el concepto criticado por él). Por eso encontramos vigencia en la concepción aristotélica de la substancia, pues es algo que no excluye —antes bien, implica— la noción de relación.

Precisamente la debilidad del sistema metafísico de Laszlo radica en su noción de relación. Tal parece que en ese monismo absoluto (cercano al de Spinoza y los neohegelianos ingleses) la relación siempre será de razón, subjetiva y aparente. En última instancia, sólo existiría la relación interna, y no la relación externa. Pero la relación interna puede interpretarse de dos modos: o bien como "relación trascendental" (la cosa misma absoluta *considerada* como teniendo relación con sus componentes internos o con sistemas externos), o bien "de razón" (i.e. las relaciones entre los elementos, estructuras y órdenes de estructuras son sólo aparentes y producto de la mente subjetiva que impone conexiones entre ellos). Mas, de cualquier manera que se interpreten las relaciones internas, si son las únicas que existen, no son relaciones reales, no son —en realidad— auténticas relaciones. Son bien conocidos los riesgos de aceptar solamente las relaciones internas (desde

las críticas de Bertrand Russell hasta las de Gustav Bergmann). Es cierto que pueden aceptarse —pero además de las relaciones externas—, como las relaciones interiores que se dan entre los elementos de un sistema o cosa, por ejemplo, entre materia y forma o substancia y accidentes —tal como en el aristotelismo—. Pero, si únicamente se aceptan las relaciones internas, el principio que directamente se ve afectado es el de causalidad.

En efecto, la aceptación única de las relaciones internas hace superflua la noción de causa (material y formal, pero, sobre todo, eficiente y final, precisamente las causas externas). Dado que no hay causas extrínsecas, este monismo no permite postular una causa eficiente ni una causa final fuera del universo. El universo, entonces, ha de ser concebido a la manera panteísta de Spinoza, sólo que al revés: en lugar de ser espiritualista, es materialista. En un monismo inmanentista pan-materialista (ya que la distinción entre materia y mente es sólo perspectivista, según quedó asentado); en él las cosas son modos, modificaciones o —más precisamente— “manifestaciones” (“apariencias”) de la única realidad, distinguidas no en sí mismas, sino por obra del conocimiento. Y, sin embargo, se habla de una realidad relacional como si la relación fuera real.

Tal se manifiesta en la ausencia de distinción real entre sujeto y objeto. Aunque Aristóteles dice que sujeto y objeto se identifican de algún modo en el acto de conocimiento, salvaguarda su distinción real. Aquí se elimina, y parece hablarse de la distinción que media entre ellos de manera semejante a como se habla en la teología cristiana acerca de la distinción sólo de razón entre Dios y sus diferentes atributos, y entre dichos atributos relacionados mutuamente.

Así, la categorialización (abstracción) y la individualización (concreción) son cosas sólo de razón, sin ningún fundamento en la realidad. Y, sin embargo, aquí aparece una contradicción en el sistema de Laszlo, pues, queriendo salvar el realismo cognoscitivo (al igual que quiso hacerlo Bertalanffy), se dice que las categorías no son meros productos de un “ego trascendental” o de una “conciencia constitutiva”.

En cuanto a los universales, se rechaza el platonismo: no son entidades (formas) separadas de las cosas o sistemas. Sin embargo, se corre el peligro de caer en el otro extremo, el nominalismo. Pues, aunque se postulan universales concretos (las naturalezas), se dislocan de los universales abstractos (datos sensibles y categorías); y, así, estos últimos carecen de correspondencia con lo real, se les despoja de su *fundamentum in re*, no tienen base *in rerum natura*. Y, aunque se dice que los universales concretos (dados en la naturaleza) y los universales abstractos (dados sólo en la mente) son distintos, en segunda se dice que se identifican realmente, y que tienen el mismo estatuto ontológico. Esto encierra contradicción, la cual se habría evitado si Laszlo hubiera adoptado un sano realismo moderado en cuanto a la ontología de los universales en su búsqueda de síntesis.

Todo esto manifiesta que hace falta la captación de la analogía. La analogía aristotélica permite conocer la unidad sistemática de las cosas respe-

tando su diversidad. Por ejemplo, permite la consideración de un mundo relacional, en el que todas las cosas estén relacionadas (tanto según la realidad como según la razón) y no por ello dejen las cosas de ser sustancias (no en sentido mecanicista, sino en sentido dinámico). Con ello se resguardaría la diversidad genérica, específica e individual en el cosmos, conservando la unidad relacional. Es la contrapartida de la analogía —el univocismo y el equivocismo— la que hace ver al mundo de manera monista o pluralista absoluta.

Es muy aceptable la intención de Laszlo de entender el mundo como un todo jerárquico. Pero el monismo metafísico que sustenta tiene graves dificultades que podrían superarse con la perspectiva analógica: ella sería realmente la síntesis que busca. Las dificultades inherentes al monismo y a la sola aceptación de relaciones internas ya ha sido suficientemente estudiada a lo largo de la historia de la filosofía, y, en la filosofía actual, tomando en cuenta los avances de las ciencias (por ejemplo, en la filosofía analítica reciente).

5. *Conclusión*

A pesar de las modificaciones que sugeriríamos para la metafísica subyacente a la teoría de sistemas, nos parece sumamente importante la idea clave que propone: una cosmovisión en la que se insiste en el orden debido a la relación. El sistema, el orden, es relación. Y el orden se capta por la analogía, que es el instrumento lógico-conceptual de la metafísica. Por eso se hace necesaria una profunda consideración metafísica de la noción de relación y un acendrado recurso a la analogía. Más aún, es en la relación de diversos órdenes jerárquicos donde se aplica de manera más propia la visión analógica de la realidad. Ella nos da la percepción del todo relacional (estructura, sistema) sin perder de vista los componentes (subsistemas, elementos) y los órdenes (microsistemas, macrosistemas, suprasistemas, etc.). La realidad se ha de postular como un orden, y como ordenable en los aspectos más conflictivos, tales como los que resultan de la presencia humana, a nivel individual y social; eso es lo que resalta como lo más aceptable de la filosofía de sistemas. Pero quisiéramos que esta gran conciencia de orden que nos propone la filosofía de sistemas tuviera un cauce más adecuado, que la hiciera salir del monismo univocista sin caer en el otro extremo vicioso del pluralismo equivocista y caótico. Ese cauce, pensamos, se lo puede brindar una aplicación adecuada de la analogía lógica en el ámbito de la metafísica.

MAURICIO BEUCHOT
JOSÉ JAIME GUERRERO
México

CONSIDERACIONES SOBRE EL IDEALISMO JURIDICO

I

La palabra "idealismo" no deja de ser equívoca: a veces indica cierta actitud moral, que se mueve por "ideales"; a veces, el sistema de las Ideas de Platón, que gnoseológicamente es un realismo; a veces, todo espiritualismo, como ocurre en el marxismo e incluso en algún autor católico, como O. Willmann, que tiene una historia del idealismo en ese sentido;¹ finalmente, denota aquella posición gnoseológica que niega la existencia o cognoscibilidad de realidades en sí, fuera de la inmanencia del conocimiento humano. Aquí tomamos "idealismo" en esta última y principal acepción (idealismo gnoseológico).

No cabe duda de que el idealismo gnoseológico en general debe tener consecuencias en el campo jurídico; así ha sido efectivamente; y en este trabajo pretendemos referirnos a dichas consecuencias, designándolas con el nombre de idealismo jurídico.

Para el idealismo, el conocer humano no es interpretado como un *ver*, *captar* o *aprehender* lo que es, sino esencialmente como un *construir* o incluso como un *crear* el objeto, que sustituye al ente.

Es sabido que existen dos grandes tipos de idealismo: el *formal* (Kant y neokantianos) y el *material* o de contenido (Fichte, Schelling, Hegel y sucesores). Esto se refleja en el campo jurídico, en el idealismo jurídico.

En tal campo, el representante principal, en nuestro siglo, del idealismo *formal* es Rudolf Stammler, quien, como buen neokantiano, sigue a Kant, aunque no sin modificaciones.

Sabemos que para Kant existían una *razón pura teórica* y una *razón pura práctica*, a las que dedica, respectivamente, sus dos más famosas obras: la *Crítica de la Razón Pura* (teórica) y la *Crítica de la Razón (pura) Práctica*.² La *Crítica de la Razón Pura* analiza el proceso del conocimiento teórico (Matemáticas, Física, Metafísica), es decir —para anunciarlo en terminología neokantiana— aquél en que las proposiciones se construyen con el verbo *ser* ("esto es tal cosa"; "esto no es tal otra"; "dado A es B"). Y como resultado de su análisis crítico, llega Kant a las siguientes conclusiones: a) la *Matemática* es

* Versión ampliada de la comunicación que, con el mismo título, presentamos y leímos en las *Segundas Jornadas Nacionales de Filosofía del Derecho* (Vaquerías, Valle Hermoso, Córdoba, 18-21 de marzo de 1982). La versión original se ha publicado, fotocopiada, en las *Actas* de dichas Jornadas.

¹ Conf. WILLMANN, O., *Geschichte des Idealismus*, 2ª edic. Braunschweig, 1907.

² Que la "Razón Práctica" kantiana es también *pura*, se apresura a declararlo el propio KANT en el Prólogo de su *Kritik der Praktischen Vernunft* (ed. castell. Losada, Buenos Aires, 1961, p. 7).

posible como ciencia, porque poseemos *a priori*, en nuestra sensibilidad, dos formas universales y necesarias: el espacio, en la sensibilidad “externa”, y el tiempo en la “interna”. Todas las impresiones sensibles que son excitadas en nosotros por las ignotas “cosas en sí” se organizan necesariamente en el espacio y en el tiempo, y ello hace posible dos ciencias matemáticas, respectivamente, la Geometría y la Aritmética. b) La *Física* (tipo Newton) es también posible como ciencia porque, además de las intuiciones puras del espacio y del tiempo, poseemos doce conceptos puros *a priori* —no ya de la sensibilidad, sino del entendimiento—, las *categorías*: realidad, posibilidad, necesidad, contingencia, relación, causalidad, acción recíproca, etc. c) La *Metafísica* en cambio *no es posible* como ciencia, porque aunque nuestra razón posee por una parte tres *Ideas puras*, las de mundo, yo o alma y Dios, tales ideas, puramente unificadoras y regulativas, no integran el *objeto fenoménico* y no puede afirmarse que a ellas corresponden *realidades*, puesto que no poseen ningún elemento empírico. Y si se quisiera, para edificar la Metafísica, utilizar las doce categorías del entendimiento, ello sólo daría, también, una ilusión de ciencia, pues las categorías, sin los *fenómenos*, son vacías y no representan objeto real alguno. Por eso, si se intenta construir una *Metafísica como ciencia* —piensa Kant— caemos en insuperables contradicciones (*Dialéctica trascendental*). Pero el filósofo de Königsberg (¡hoy Kaliningrado, URSS!) no niega que la *tendencia*, el *impulso* metafísico, sea esencial al hombre; pero sí afirma que tal tendencia no puede originar una *ciencia*, sino tan sólo, *por la vía de la Razón Práctica*, una fe moral.³

Por eso, la *Crítica de la Razón Práctica* intenta fundamentar esa Moral de una manera puramente formal y *a priori*. Y cree hallar como principio supremo de tal Moral formal el famoso imperativo categórico: obra de tal modo que la máxima de tu acción pueda servir de principio en una legislación universal, o sea, obra de tal modo que lo que tú desees, lo puedan desear todos, todo hombre. Y ello es así —ese formalismo— porque para Kant todo lo *a posteriori*, todo *contenido* es necesariamente empírico; y en el campo moral lo empírico se reduce a impulsos y afecciones de la sensibilidad, que son incapaces de fundar una Moral universal, necesaria y desinteresada. Los juicios morales, por tanto, —dirán los neokantianos— son juicios de *deber ser*, no ya de *ser*. Todo *ser*⁴ para Kant es objeto empírico. Pero distingue Kant entre *Moral y Derecho*: la primera es interior a cada hombre, autónoma; el segundo supone una imposición y coacción exteriores: es heterónomo. El fin del derecho consiste en lograr la conciliación y coexistencia de libertades, en la conducta exterior de los hombres, conductas en interferencia intersubjetiva, como dirá Cossio siguiendo a del Vecchio; y para ello es necesaria la coacción.

³ KANT llega a decir: “Debí destruir la Razón (teórica), para dar lugar a la Fe”. Pero por cierto que no se trata de la Fe católica, ni aún de la protestante, sino de una “fe moral”: la de que el hombre, en su libertad, esto, en su ser nouménico, supera todo mundo e impulso sensibles, y se pone como fin de sí mismo, en la actividad moral.

⁴ Debí decir todo *ente*. Pero KANT se halla plenamente en la línea de la *Seinsvergessenheit* que historió HEIDEGGER, y por tanto había olvidado la diferencia entre *ente* y *ser*. En cuanto a que todo “ser” es para KANT objeto empírico, debe entenderse que se refiere a todo ser fenoménico, dentro de cuyos límites, para el pensador de Königsberg, se mueve necesariamente nuestro conocimiento teórico.

Sobre estas bases, y con aportaciones propias, el neokantiano *Rudolf Stammler* construyó su filosofía del derecho. Para él el derecho es definible como una *voluntad vinculatoria, autárquica e inviolable*. Una *voluntad*, porque el derecho pertenece a la esfera del querer, o del deber ser, en oposición a las ciencias de la naturaleza, que operan con la cópula “ser”; *vinculatoria*, para distinguirlo de la moral: es esencial al derecho la alteridad o bilateralidad; *autárquica*, para distinguir el derecho de la costumbre no jurídica; el derecho se impone aún contra la voluntad de los súbditos; *inviolable*, para distinguir el derecho del poder arbitrario: al derecho está sometido también su creador, la autoridad.

Para Stammler, el derecho es diverso de la justicia, porque el primero resulta de una especie de categoría del entendimiento práctico, la de “deber ser”; mientras que la justicia es una *idea* de esa misma razón práctica; es decir, un ideal orientador, una “estrella polar” que debería dirigir toda creación del derecho, pero que en su pureza es inalcanzable: una comunidad de hombres perfectamente *librevolentes*. Por eso, para Stammler, puede haber, y hay, *derechos injustos*, que son, sin embargo, perfectamente derecho. (Stammler piensa el derecho como norma).⁵

Como nuestro autor es neokantiano, para él el derecho nace de la aplicación de una *forma “a priori”* a una *materia o contenido “a posteriori”*; materia o contenido que, según él, es de carácter *económico*. De allí la crítica de Stammler al marxismo: no puede existir una economía sin derecho, ni una economía que, a modo de infraestructura, sea causa eficiente del derecho, porque la economía no es pensable ni posible sin una forma reguladora: el derecho. Así la producción de bienes, su circulación, distribución y consumo no son pensables sin un *ordenamiento jurídico* que los regule.

También podría incluirse entre los idealistas formales a *Hans Kelsen*, por lo menos, en la primera edición de su famosa *Teoría Pura del Derecho*.

En esa primera edición, Kelsen sostenía que el derecho no pertenecía a las ciencias del “ser” (ciencias naturales y físico-matemáticas), sino, junto con la moral, a las del “deber ser” (ciencias del espíritu); pero que el derecho se diferenciaba de la moral porque en el derecho “deber ser” no significa un valor ni un imperativo ético, sino tan sólo una *imputación*: la de una prestación a una situación determinada (*Si es A debe ser B*) y sobre todo la de una sanción a una no-prestación o a la comisión de un hecho prohibido (*Si no es B, debe ser C*).

Esa imputación, según Kelsen, es enteramente a-moral; para que sea jurídica, basta con que tenga *validez formal* y suficiente *vigencia*, sin que sea necesario que posea un *contenido de justicia*. Porque la justicia, para Kelsen, no es de la esencia del derecho ni siquiera su ideal: es un sentimiento irracional, irreductible a un concepto determinado.

⁵ D allí la definición que de él da; y su normativismo es voluntarista, como de esa misma definición surge. Conf. STAMMLER, R., *La esencia del derecho y de la ciencia del derecho*, versión española de GARZÓN VALDÉS, E., Universidad Nacional de Córdoba, 1958; original alemán: *Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft*, Berlín, 1ª edic., 1906.

Para el primer Kelsen, el derecho es esencialmente *norma*, y la norma es esa estructura de “deber ser”. En esa norma compleja, la verdaderamente jurídica es la sancionatoria (*Si no es B, debe ser C*) porque para Kelsen —como para el positivismo jurídico en general— la *coacción* no es una propiedad del derecho (como en el tomismo), sino que integra su *esencia*.

Las normas jurídicas, pues, para el primer Kelsen, se constituían con una forma “a priori” —“deber ser”— y materia empírica; la ciencia del derecho es para él una lógica trascendental.⁶

II

En cuanto a los *idealismos materiales*, están ejemplificados en lo jurídico, principalmente por el propio Hegel y por los neohegelianos de nuestro tiempo, especialmente, entre éstos, por *Gentile* y *Croce*. Sabido es que el idealismo se transforma de formal en material al ser negada la “cosa en sí”, y al hacer por tanto del universo entero una objetivación del “Espíritu”.

Recordemos brevemente lo que pensaba Hegel sobre el derecho: éste, en sentido estricto, pertenecía a la esfera del Espíritu Objetivo y consistía en la existencia (*Dasein*) de la libertad en el mundo exterior; su contenido se reducía a la propiedad y al contrato; era, pues, un derecho liberal e individualísticamente pensado; al derecho, como tesis, se oponía la moral, como antítesis, dotada de carácter subjetivo; finalmente, la síntesis era lo que podríamos llamar moralidad social (*Sittlichkeit*), o sea, las vivientes y concretas tradiciones y costumbres de un pueblo; y en ella se comprenden la familia, la sociedad civil —con sus corporaciones— y por último (suprema síntesis del Espíritu Objetivo), el *Estado*. De manera que el individualismo y liberalismo que caracterizan a la concepción hegeliana del derecho en sentido estricto o “derecho abstracto”, son más que compensados por la *Sittlichkeit*, con sus corporaciones de origen medieval, y con el Estado, especie de Dios en la tierra.⁷

Pasemos ahora a los dos neohegelianos italianos de nuestro siglo: *Gentile* y *Croce*.

Gentile, liberal pero filósofo oficial del fascismo, al cual veía como una continuación de los ideales del *Risorgimento*, fue un *idealista absoluto*: lo real, verdadero y originario es lo que llamó *Acto Puro* (*Atto Puro*); pero este *Acto Puro* no tiene el sentido del Acto Puro aristotélico y tomista, pues no es trascendente al mundo ni al hombre, ni tampoco inmutable, sino una actividad pura inmanente y panteística, que engendra en su propio seno la naturaleza y el hombre, la historia y sus creaciones, el arte y el derecho, en un inacabable devenir.

⁶ Kelsen, H., *Reine Rechtslehre* (Teoría Pura del Derecho); 1ª edic. alemana, Ginebra, 1934; 2ª edic. alemana, Franz Deuticke Verlag, Wien, 1960 y 1967; 1ª edic. castell., Buenos Aires, edit. Losada, 1934, reimpresa en 1946 y, en México, en 1975; 2ª edic. catell. de la versión francesa de 1953, Edit. de la Baconnière, Neuchâtel; Eudeba, Buenos Aires, 1960, con 17 reimpresiones hasta 1977; 3ª edic. catell., Universidad Nacional Autónoma de México, 1979; reimpresión, 1981.

⁷ Conf. Hegel, G. W. F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1ª edic. Heidelberg, 1817, parágrafo 487.

Para él, el derecho es también una creación del *Atto Puro*; pero creación objetivada, de algún modo estática y muerta; en cambio, el impulso del devenir, la superación del presente, están representados para él por la moral.

Más claramente expone el problema un discípulo de Gentile —pero independiente—, *Cesarini Sforza*: En el derecho hay dos momentos: el *derecho ya dado*, vigente, objetivado y estático (*ius conditum*), que corresponde a lo que Gentile llama “il pensiero pensato”; y el *derecho por venir*, el derecho dinámico, la perenne innovación y creación del derecho por la actividad del Espíritu (*ius condendum*), que corresponde al “pensiero pensante”, perenne creador. Para los gentilianos no existe un derecho natural permanentemente válido, pues para ellos todo es devenir en y por el *Atto Puro* o Espíritu, el Sujeto Absoluto; pero sí hay una perenne tensión entre el derecho vigente y la moral (en Gentile) o el derecho futuro (en Cesarini Sforza); entre el derecho dado y el que se está gestando; entre el *ius conditum* y el *ius condendum*.

El otro neohegeliano importante en lo jurídico, en el presente siglo, es otro italiano —también del sur de Italia— *Benedetto Croce*; liberal asimismo, pero antifascista. El neohegelianismo de Croce tiene menos vuelo metafísico que el de Gentile; pero se esfuerza en adaptarse más a los hechos, por lo que es un hegelianismo en trance de disolverse en puro historicismo.

Croce habla del *Espíritu*, sin transformarlo empero —al menos explícitamente— en una especie de Dios en devenir, a la manera de Gentile, y sostiene que en la actividad del Espíritu hay dos grados, el *teórico* y el *práctico*, en cada uno de los cuales hay que distinguir dos momentos: uno universal, otro particular. Así, en el momento teórico se dan dos grados: uno universal que es la Lógica, y otro particular, que es el arte (visto como contemplación estética, no como técnica) ⁸ mientras que en el momento práctico los grados son: el universal, que es la Moral, y el particular, que es la Economía. Para Croce, el derecho, a diferencia de la Moral, no es sino una organización de la Economía; no constituye un momento autónomo del Espíritu. De allí su mayor aproximación al marxismo. Por todo ello, y por su historicismo no hay tampoco para Croce ningún derecho natural.

III

Una muy distinta forma de idealismo es la *fenomenológica*, escuela fundada por Edmund Husserl (1859-1938). Husserl, originariamente matemático y psicólogo, ⁹ se inclinó hacia el objetivismo y la filosofía bajo la influencia combinada de Frege, ¹⁰ Bolzano y Brentano. En una primera época, la de Gotinga u objetivista, admite la intencionalidad (no constituyente) del humano conocimiento, y toda clase de esencias objetivas. De aquí surgió la *escuela realista* de la fenomenología: Pfänder, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, A. Reinach, G. Husserl y, a su modo, Max Scheler y el mismo Martin Heidegger.

⁸ Conf. CROCE, B., *Aesthetica in nuce*, Bari, edic. Laterza e Figli, 3ª edic., 1954, p. 7.

⁹ Así, en su *Filosofía de la Aritmética*, en que hacía surgir los números de la actividad subjetiva y psicológica del entendimiento humano.

¹⁰ Este, en una recensión de la obra de Husserl, sostuvo que los números son algo tan real y objetivo como el mar o la luna. Frege es uno de los principales constructores de la moderna lógica matemática.

ger. Porque hacia los años 1905-1907 Husserl sufrió una grave crisis de certidumbre; no llegaba a explicarse cómo un conocimiento esencialmente inmanente pudiera alcanzar entes o esencias realmente trascendentes. Ello se manifiesta, por ejemplo en su obra *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* —clases dictadas en 1907 (*Husserliana*, M. Nijhoff, Band II, Haag, 1950)—; aparecen ya los temas idealistas de la *reducción* y de la *constitución*: reducción de toda trascendencia a la esfera inmanente, y constitución de los objetos por el conocimiento. Pero estas nuevas ideas de Husserl pasaron relativamente inadvertidas hasta que, en 1913, la aparición de la obra llamada *Ideen (Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, versión castellana de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2ª edic., 1962) tornó indiscutible el nuevo giro idealista adoptado por Husserl: hasta el párrafo 38 la posición parece objetivista y aún realista; pero a partir del 39, y especialmente del 47, el “viraje idealista” es evidente. Por ello, los discípulos de Husserl que mencionamos *supra* como representantes de la fenomenología realista, no quisieron seguirlo por el nuevo camino, aunque sí lo hicieron otros, como Fink, Gadamer y Bollnow.

En cuanto a la aplicación de la fenomenología a las cuestiones jurídicas, se realizaron dos interesantes intentos por dos fenomenólogos realistas: Adolph Reinach y Gerhart Husserl. El primero escribió en 1913 *Los fundamentos a priori del Derecho Civil*, donde “demuestra que el derecho positivo no crea los conceptos jurídicos, sino que, por el contrario, se sirve de ellos; que una promesa con la obligación y el derecho subjetivo que de ella nacen, la propiedad y la enajenación existen tan realmente como los números y los árboles, y que existen independientemente del funcionamiento del espíritu humano, y que son anteriores a toda legislación positiva”.¹¹ Para Reinach, las entidades jurídicas son “objetos temporales de una especie especial”.¹² Por su parte, G. Husserl, se endereza al conocimiento del mundo de esencias ariorísticas de lo jurídico de que participan las instituciones contingentes del Derecho (el contrato, la propiedad, etc.).¹³ Como se ve, tiene íntima semejanza su pensamiento con el de Reinach; ambos están determinados por la teoría del primer Husserl sobre la existencia de esencias objetivas no creadas por la subjetividad humana. Por eso, no es posible clasificar a Reinach ni a G. Husserl entre los representantes del idealismo jurídico en sentido gnoseológico; cuando más, serán “idealistas” en el sentido en que lo era Platón: aprioridad de las esencias con relación a las realidades fácticas en que se encarnan; pero ya vimos al principio que tal “idealismo”, gnoseológicamente, es un realismo.

No sabemos si E. Husserl escribió algo sobre derecho; cuando visitamos en 1978 la Universidad de Lovaina, y en ella ante todo los Archivos Husserl, estaba trabajando un joven de Malmédy¹⁴ en la traducción de unas *Investiga-*

¹¹ Conf. *Sept Philosophes Juifs devant le Christ*, de OESTERREICHER, J. M., Les Editions du Cerf, París, 1955, pp. 176-177.

¹² *Ibid.*, p. 179.

¹³ Conf. LEGAZ, L., y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, 2ª edic., edit. Bosch, Barcelona, 1961, p. 52.

¹⁴ La población llamada Malmédy, perteneció a Prusia (y luego a Alemania), desde 1815 —Congreso de Viena— hasta 1919, en que fue entregada a Bélgica. Por eso, sus

ciones Éticas del fundador de la fenomenología; y es indudable que tales investigaciones han de tener parentesco o contacto con temas jurídicos.

Tampoco cabe dudar de que la faz idealista del último Husserl ha tenido —especialmente en Alemania— repercusiones en obras científicas o filosóficas sobre el derecho; en cuanto a los países hispanohablantes, esa repercusión o influencia se hace notar principalmente en la llamada *escuela egológica del derecho*, creación de nuestro compatriota el Dr. Carlos Cossio. Tal influencia se hace notar en su teoría de la norma; para Cossio, las normas no son imperativos; no constituyen preceptos, sino que son meras *significaciones* (Husserl) mentantes de las conductas, a las que confieren sentido valioso o disvalioso.

Pero junto a esta influencia idealista en la escuela egológica —otra influencia también idealista sería la del primer Kelsen— se dan otras de muy diverso sentido; sobre todo la de Heidegger: para Cossio el derecho es conducta; más exactamente conductas en interferencia intersubjetiva;¹⁵ y el “deber ser” que en las normas aparece, no es ni trasunto de una exigencia ético-política, ni una mera imputación a la manera de Kelsen, sino —nada menos— mención de la *libertad existencial* que constituye el ser mismo del hombre. Según Cossio, tal “deber ser” es lógicamente una cópula, opuesta a la cópula “ser” de las ciencias naturales; pero el objeto real de tal cópula es la mentada libertad existencial.¹⁶ Por esto, y otras influencias (Dilthey, Ortega, Sartre, Merleau-Ponty y hasta Marx-Engels), no puede la escuela egológica ser llamada sin más idealismo jurídico; la integran también tendencias realistas e historicistas; pero puede llevar la calificación de *idealismo de la significación* en cuanto a la ya mencionada función de las normas.

IV

Valoración crítica del idealismo jurídico: Esta crítica presupone, por cierto, la crítica del idealismo en general, en su *inmanentismo*, *relativismo* y *fenomenismo* (Cfr. VERNEAUX, R., *Epistémologie Générale ou Critique de la connaissance*).¹⁷ Del *inmanentismo*, porque aunque el conocimiento es un acto inmanente, su inmanencia no es al modo de una caja y sus contenidos; incluye un *esse ad* o intencionalidad, que implica una trascendencia gnoseológica y permite llegar a los entes en sí; del *relativismo*, porque no todo ente es pura relación a otro, sino que toda relación real reposa en una sustancia; y porque aunque el conocimiento tiene un *esse in*, y en ese sentido es relativo al cognoscente, tiene asimismo, como vimos, un *esse ad*, y en ese sentido, al alcanzar el ente, y el *esse* en el ente, es capaz de verdades absolutas; del *fenomenismo*, porque el fenómeno no es algo separado del ente en sí, ni algo que

habitantes hablan el francés y el alemán. De allí que se eligiera para traductor de las *Investigaciones Éticas* de Husserl a un joven estudiante —o licenciado en Filosofía— de Malmédy.

¹⁵ Esta idea la tomó Cossio de Del Vecchio, Giorgio, como siempre lo ha reconocido; pero dándole una entonación existencialista que en Del Vecchio no tenía.

¹⁶ Como crítica a todo esto, conf. CASAUBÓN, J. A., “Estudio crítico sobre Lógica del ser y Lógica del deber ser en la Teoría Egológica”, rev. *Ethos*, Instituto de Filosofía Práctica, núms. 2-3, Buenos Aires, 1978, pp. 11-90 y separatas.

¹⁷ Edic. francesa Beauchesne et ses Fils, París, 1959; edic. española Herder, Barcelona.

lo oculta: el fenómeno no es sino la parte actualmente conocida del ente en sí; es, pues, el ente en sí, apareciendo al humano conocimiento.

Entrando ahora a una rápida crítica del *idealismo jurídico*, de Kant diremos que su yerro principal está en la escisión tajante entre moral y derecho; como si en la moral el hombre fuera el creador de su propia norma (autonomismo moral); y como si fuera concebible un derecho que sólo tomara en cuenta lo externo y cuya esencia fuera coacción (heteronomismo jurídico); en Stammler, su disociación entre derecho y justicia, como si fuera posible un derecho totalmente separado de la justicia;¹⁸ como si el derecho no implicara —según alguien dijo— “un *mínimum de ética*”, es decir, “un *mínimum de justicia*”. Lo mismo, pero con mayor gravedad, ocurre en Kelsen; para él el derecho puede tener cualquier contenido, y la justicia es un sentimiento irracional.

En lo que respecta a Gentile, su error principal reside en su moviismo extremo, que hace del derecho algo en continua y total transformación, lo que lleva a negar la existencia de contenidos jurídicos absolutamente válidos; y en lo que atañe a Croce, su principal error reside en quitar dignidad al derecho y subordinarlo a la economía, como si no hubiera contenidos jurídicos no-económicos, supraeconómicos, como ocurre en derecho de familia, en derecho constitucional y político, en la regulación moral de actos de derecho civil y en derecho penal, etc.

Finalmente, en cuanto al idealismo fenomenológico de Husserl, el error se halla de nuevo en el inmanentismo en que recayó; y, jurídicamente, en Cossio, en hacer del “deber ser” —trasunto de una necesidad ético-política suprafáctica—, la mención de una “libertad existencial” que haría del hombre pura futuridad y lo despojaría de esencia o naturaleza.

El idealismo necesariamente niega el derecho natural y, por tanto, que la justicia sea esencial al derecho, porque al sustituir a Dios por un “Espíritu” panteístico que en realidad es el espíritu humano, nada estable puede hallar ni concebir fuera del devenir de ese Espíritu y sus objetivaciones siempre precarias y fluyentes; salvo —a veces, como en Stammler— como Idea inalcanzable.¹⁹

JUAN ALFREDO CASAUBÓN

¹⁸ Sobre esto ver CASAUBÓN, J. A., *El problema del derecho injusto*, Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (I. V. R.), volumen V, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, pp. 173-178; publicado, asimismo, con el título *El problema del derecho injusto. Lo justo “simpliciter” y lo justo “secundum quid” en Santo Tomás de Aquino* en las Actas del Ier. Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, de Embalse, Córdoba. Conf. también nuestro artículo citado en la nota 16, pp. 44-46 y 58, nota 44.

¹⁹ Es esta una explicación “descendente”, que sigue el orden ontológico y no el de nuestro conocimiento. Si siguiéramos esta segunda vía (vía *inventionis*) habría que decir que si el idealismo niega el derecho natural, es porque: 1º) Tiene del ente natural un concepto desenciado y avalórico, como consecuencia de identificarlo con lo que en él conceptúa la moderna físico-matemática, ciega para esencias y valores; 2º) Profesa la ya mencionada concepción inmanentista del conocimiento humano. Ambos factores, combinados, aparte de llevar a la negación del derecho natural, hacen imposible el conocimiento de un Dios trascendente y creador. Y aunque Stammler habla de un “derecho natural de contenido variable”, si *todo* su contenido es variable ¿puede hablarse de “derecho natural”?

NOTAS Y COMENTARIOS

REFLEXIONES SOBRE LA EXHORTACION APOSTOLICA DE JUAN PABLO II EN TORNO A LA FAMILIA. LA FILOSOFIA DEL HOMBRE DE LA "FAMILIARIS CONSORTIO"

"El único fin que podemos señalar a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir". Cuando Schopenhauer escribió estas desencantadas líneas en su voluminoso *Die Welt als Wille und Vorstellung*¹, pretendía dar fe —como es sabido— de su renuncia a la voluntad de vivir. Nada más opuesto a la actitud de los cristianos, para quienes cualquier vida humana posee el valor de un don inestimable que procede de Dios, el Único que puede afirmar irrestrictamente de sí: "Yo soy... la Vida"².

La profunda diversidad entre ambas posiciones —en favor o en contra de la vida— encuentra su fundamento en el heterogéneo modo de entender el amor. Cuando el amor es pura y simplemente deseo sensible, se impone la coherente conclusión schopenhaueriana de que vivir es dolor, miseria, tristeza, tribulación, y sólo eso: "el único error innato que albergamos es el de creer que hemos venido al mundo para ser felices"³.

Hay otro modo, sin embargo, de concebir el amor, no sólo como *eros* sino como *ágape*, no exclusivamente como deseo sensible sino como voluntad espiritual. Así lo entiende la tradición aristotélica; de este modo lo interpreta —con incomparable mayor riqueza aún— el cristianismo. Este amor no tiene miedo a la vida, este amor sabe encontrar ya una traza de la felicidad imperecedera en medio de las penalidades que acompañan insoslayablemente a la vida en esta tierra, este amor —en último término— es ya vida y fuente de vida.

Si a estos dos conceptos de amor y vida añadimos el del sujeto donde se dan —la persona humana—, habremos trazado las coordenadas esenciales en las que se despliega el rico contenido antropológico de la Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio"⁴.

El mensaje de Juan Pablo II en este documento, en extrema síntesis, podría enunciarse así: la familia es una comunidad de amor y, por eso, de vida. Este es el designio divino para la familia, que todo hombre puede y debe conocer y que a la humanidad entera le interesa respetar. "Familia —gritará el Papa desde las páginas de esta Exhortación—, ¡llega a ser lo que eres!"⁵.

¹ En *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, ed. 1972, vol. III, p. 695.

² Cfr. *Ioh.*, 14,6.

³ *Die Welt...*, ed. cit., p. 729.

⁴ Citamos este Documento Pontificio por la edición de la Tipografía Poliglotta Vaticana. Para referirnos a él, utilizaremos las siglas F.C. Un buen análisis del contenido antropológico de un Documento anterior de Juan Pablo II, la Encíclica *Redemptor Hominis*, puede encontrarse en D. COMPOSTA, *L'antropologia nell'insegnamento dell'Enciclica di S. S. Giovanni Paolo II "Redemptor Hominis"*, Palestra del Clero N° 11, Rovigo, 1979, pp. 3-16.

⁵ F.C., N° 17.

Nuestra intención ahora es sólo señalar brevemente el trasfondo antropológico de una definición tan escueta y esencial como ésta: la familia es "una comunidad íntima de vida y de amor"⁶. En pura teoría, al menos, podrían entenderse estas palabras de muchas maneras. El sentido inequívoco que tienen en la "Familiaris Consortio" es —como es obvio— el que siempre ha custodiado y explicado solícitamente el Magisterio de la Iglesia. Para entenderlo, es menester poseer una filosofía del hombre que se apoye en los siguientes fundamentos: la persona humana es unión de alma y cuerpo, tiene inteligencia y voluntad, es, por tanto, espiritual y libre, y ha sido creada a imagen de Dios; el amor —en su sentido pleno, como donación total— y la libertad, confluyen: es libre quien sabe amar, y ama quien realiza la verdad del proyecto de Dios sobre la humanidad⁷.

Si al inicio de estas líneas hemos aludido, como contrapunto, a Schopenhauer, es porque su filosofía del amor ha puesto en circulación en el mercado de las ideas de Occidente el concepto de voluntad como deseo sensible. Y esta idea, a través de Nietzsche y de Freud⁸, ha patrocinado el desarrollo de las innumerables actitudes hedonistas típicas de muchas culturas de nuestros días. En este caldo de cultivo —lo advierte cualquiera—, el matrimonio como comunidad de amor para traer hijos al mundo, resulta poco menos que ininteligible.

Pero, como escribe Juan Pablo II, "la Iglesia busca la verdad, que no siempre coincide con la opinión de la mayoría"⁹. Y la verdad es que el amor no es sólo deseo, y mucho menos, deseo sensible.

1. La centralidad del amor

"Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándole a la existencia *por amor*, le ha llamado al mismo tiempo *al amor*."

"Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor"¹⁰. Con estas palabras Juan Pablo recuerda la absoluta centralidad del amor en la doctrina cristiana: las criaturas son producto de la benevolencia divina, la Redención del hombre consecuencia de un infinito afecto, Dios mismo puede ser definido simplemente como Amor¹¹.

El hombre, sobreexcediendo al resto de las criaturas materiales por su espiritualidad, a todas las supera en el modo de conservar y manifestar las huellas de ese amor divino creador. "Creándola a su imagen y continuamente conservándola en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y, por tanto, la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, en consecuencia, la fundamental y nativa vocación de todo ser humano"¹².

Estando así las cosas, se comprende enseguida que la institución familiar no pueda sustraerse tampoco a esta dialéctica del amor: "En una perspectiva que alcanza a las raíces mismas de la realidad, se debe decir que la esencia y las tareas de la familia están en última instancia definidas por el amor"¹³.

⁶ Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et spes*, Nº 48; citado en F.C., Nº 17.

⁷ Cfr. F.C., Nº 6.

⁸ J. CHOZA, en su obra *Conciencia y afectividad* (EUNSA, Pamplona 1978) muestra convincentemente hasta qué punto la metapsicología freudiana es deudora de Schopenhauer y Nietzsche.

⁹ F.C., Nº 5.

¹⁰ F.C., Nº 11.

¹¹ "Deus Caritas est" (1 *Ioh.*, 4,8).

¹² F.C., Nº 11.

¹³ F.C., Nº 17.

Hasta el punto de poder decir que "la familia recibe la *misión de custodiar, revelar y comunicar el amor*, como reflejo vivo y real participación del amor de Dios por la humanidad" ¹⁴.

Llegados a esta altura, se impone precisar qué entiende la "Familiaris Consortio" por amor. Parece razonable afirmar que todo depende en buena medida de esto. El objeto temático de este documento pontificio es la familia, y ésta nos viene descrita como una institución natural hecha por Dios para el hombre, que aparece fundada en dos amores: el amor divino y el amor humano.

2. *El amor como entrega*

Ya Platón, en *El Banquete*, explicó con lucidez la distinción —ahora ya clásica— entre el deseo (*eros*) y la entrega (*ágape*). Los escolásticos tradujeron este par de conceptos como amor de concupiscencia y amor de amistad. Este último, por fin, recibe en el plano sobrenatural el nombre de caridad.

Caracterizar estas nociones, con un mínimo de profundidad, llevaría mucho espacio. Por otra parte, en sus generalidades son de todos conocidas. Baste recordar que el deseo es siempre indigente, va en pos de lo que carece; el amor de amistad, en cambio, es generoso, no busca nada para sí, es más bien entrega.

El amor que está en la raíz del matrimonio y de la familia no es el amor-deseo sino el amor-entrega. El amor-deseo es genuinamente instrumental; su impulso unitivo corre hacia un objeto con el fin de utilizarlo en provecho propio y basta. Lo amado no pasa de ser aquí un instrumento para el amante: una vez "usado", el objeto —si todavía subsiste— cae en el más completo olvido, ha cumplido su función y sólo despertará de nuevo el interés del amante en el caso de que éste vuelva a sentir necesidad de él. Este querer utilitario —auténtico amor sin compromisos— no es en realidad amor, es puro deseo sensible ¹⁵. En esta perspectiva hedonista, que no supera el estrecho plano de la animalidad, deben colocarse los diversos modos de entender el matrimonio denunciados desde siempre por la Iglesia y puntualmente enumerados en la "Familiaris Consortio": matrimonio por experimento, uniones libres de hecho, matrimonios sujetos a divorcio vincular, etc.

El amor-entrega no convierte a lo amado en objeto. Su impulso unitivo no es nunca instrumental, ni lleva a disolver la cosa amada en provecho propio. Tiende a unir, ciertamente, porque ésta es una característica esencial de todo amor, pero una respetando la alteridad. Consiste —como se ha escrito recientemente— en "afirmar al otro en cuanto que otro" ¹⁶.

Nos movemos ya en otro nivel: hemos abandonado el deseo, el puro *eros*, para instalarnos en lo que Tomás de Aquino llama *dilectio*, amor espiritual de amistad. Pero sólo la persona es capaz de este amor desinteresado; la entrega mutua amistosa es siempre y exclusivamente interpersonal.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ El actual Pontífice había expuesto ya anteriormente, de forma más extensa, sus críticas al amor utilitario: "Es evidente que, partiendo de los principios utilitaristas, la actitud subjetiva en la interpretación del bien (bien = placer) lleva directamente, quizá incluso inconscientemente, al egoísmo (...). Así concebido, el amor es una fusión de egoísmos combinados de modo que no resulten desagradables el uno al otro, contrarios al placer común" (K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, ed. italiana de Marietti, Torino, 1969, pp. 28-29).

¹⁶ R. ALVIRA, "Nada y voluntad", en *Anuario Filosófico*, vol. XIII, Univ. de Navarra, Pamplona, 1980, p. 22.

El amor, escribe Juan Pablo II, es *don de sí* ¹⁷, por tanto, renuncia, entrega, sacrificio, abnegación, y todo en favor del amado. Este es el más pleno sentido del amor humano y cristiano, y obsérvese que la entrega involucra siempre —aunque con diversos matices— a la persona en su totalidad. Queda, pues, tipificado el amor espiritual de amistad que origina la familia no sólo como amor-entrega sino como amor-entrega total.

3. La entrega como donación total

¿Qué quiere decir donación total? Aquí significa que la persona se da enteramente, o sea, en la integridad de sus partes. Como es evidente, para entender esto hay que dar por supuestos todos los fundamentos antropológicos de la tradición aristotélico-tomista. El hombre es una unidad de composición; no es espíritu puro, ni carne sola, es una combinación de ambos principios según la precisa proporción de forma y materia.

“En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo y cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre es llamado al amor en su totalidad unificada. El amor abraza también el cuerpo humano y el cuerpo es hecho también partícipe del amor espiritual” ¹⁸. Lo que Juan Pablo II quiere subrayar es que el verdadero amor implica el hombre total —alma y cuerpo—, y ésta es una afirmación de largos alcances.

En primer lugar, se debe concluir que la donación total es libre y, por consiguiente, privativa de la persona. Darse del todo es hacer entrega de la propia intimidad, pero sólo la persona posee estrictamente una intimidad y un dominio sobre ella.

Después hay que observar que la intimidad es doble: del alma y del cuerpo, y por tanto, ambas quedan implicadas en la entrega total. Por último, la totalidad del cuerpo sólo puede donarse a otro sujeto: o a Dios o a una persona humana. De ahí que “la Revelación cristiana conoce dos modos específicos de realizar la vocación de la persona humana —en su integridad— al amor: el matrimonio y la virginidad” ¹⁹.

Los animales carecen de intimidad, no están sujetos al pudor; en la misma situación se encuentran los hombres que renuncian a su dignidad personal ²⁰. La persona humana que tiene dominio sobre su cuerpo está en condiciones de *entregarlo* a alguien; quien no ejerce ese dominio no puede *entregarlo* porque no es dueño de él; simplemente comercia con su cuerpo buscando más que una comunión un comunitarismo, una fusión en la que desaparezca la alteridad, en la que se disdibujen hasta desaparecer los contornos de una individualidad que apesadumbra y de la que se quiere renegar. Una filosofía comunitaria como ésta, de tipo “hippie”, encierra claras resonancias del sensualismo antiindividualista de Feuerbach-Schopenhauer: las singularidades quedan sacrificadas en aras de lo único que cuenta, la especie ²¹.

La entrega del cuerpo a otra persona —en el matrimonio— o a Dios —en la virginidad—, como lógica secuela de la entrega del alma, sí es una auténtica donación total. Y no cabe duda de que esta donación es para siempre; lo que cambia es el deseo, pero no el amor de amistad. El amor-entrega no es deseo,

¹⁷ F.C., Nº 37.

¹⁸ F.C., Nº 11.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cfr. el sugerente ensayo de J. CHOZA, *La supresión del pudor*, col. Temas NT. EUNSA, Pamplona, 1980.

²¹ Sobre el carácter comunitario del hombre en Feuerbach, vid. L. CLAVELL, *La teología antropológica*, Centro de Estudios Culturales, Medellín, 1974, pp. 13 y ss.

es voluntad; no es capricho, es compromiso; no es un juego, es algo muy serio. De aquí el engaño encubierto toscamente por la gastada justificación divorcista: cuando se acaba el amor es pertinente disolver el vínculo. El amor que se acaba es deseo. El amor-entrega no se acaba, puede —simplemente— ser objeto de traición. De traición no cabe hablar en el deseo, justamente porque allí no media compromiso. Pero hacer de la deslealtad ley es un torpe desatino.

Tiene razón Schopenhauer cuando, desde el punto de vista del amor-deseo, termina por concluir que los amantes son unos mentirosos²². Más vale que este amor sea sólo pasajero y, mejor aún, si conseguimos renunciar a él. En cualquier caso, sería un despropósito entenderlo como algo estable y duradero. Por el contrario, el amor-entrega no es de suyo pasajero, es perdurable. Entender esto exige por fuerza superar el orden estrictamente biológico: "la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se donan mutuamente (...) no es en absoluto algo puramente biológico, sino que hace referencia al núcleo íntimo de la persona humana como tal. Se realiza de modo verdaderamente humano, sólo si es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente el uno con el otro hasta la muerte. La donación física total sería mentira si no fuese signo y fruto de la donación personal total (...): si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otro modo en el futuro, ya sólo por esto no se donaría totalmente"²³.

Cuando una cultura rechaza la indisolubilidad del matrimonio y escarnece el compromiso de fidelidad de los esposos entre sí²⁴, es forzoso reconocer que el *logos* ha sido violentamente ahorrado en su filosofía: el principio racional ha sido substituido por el principio del placer. "La ciencia —escribe el Sumo Pontífice— está llamada a aliarse con la sabiduría"²⁵. Un desapasionado análisis de la situación de la cultura en Occidente indica que la ciencia, en muchos casos, no ha querido saber nada de tan prometedora alianza.

Cuando la filosofía pierde su talante socrático de amor a la sabiduría y quiere convertirse en ciencia de la verdad absoluta —confrontar el paradigma de Hegel—, fracasa estrepitosamente. A una ciencia pura, ajena a todo planteamiento sapiencial, le resulta imposible, por ejemplo, elaborar una filosofía del cuerpo sin desnaturalizar la realidad humana. Es lo que repetidas veces señala la "Familiaris Consortio": "En el contexto de una cultura que deforma gravemente o incluso pierde el verdadero significado de la sexualidad humana, porque la erradica de su esencial relación a la persona, la Iglesia siente más urgente e insustituible su misión de presentar la sexualidad como valor y tarea de toda la persona creada, hombre y mujer, a imagen de Dios"²⁶.

En el fondo, como se habrá podido apreciar, el concepto que late bajo todas las explicaciones de este documento magisterial acerca del matrimonio, de la familia, del amor, es el concepto de persona humana²⁷. La persona es "lo más perfecto en toda la naturaleza"²⁸ porque es imagen y no sólo vertigio de Dios, porque entiende y ama desinteresadamente, porque es libre²⁹. De aquí su ine-

²² Cfr. *Die Welt...*, ed. cit., p. 643.

²³ F. C., Nº 11.

²⁴ Cfr. F. C., Nº 20.

²⁵ F. C., Nº 8.

²⁶ F. C., Nº 32.

²⁷ Un profundo estudio metafísico de la persona humana, realizado por el actual Sumo Pontífice, puede encontrarse en: K. WOJTYLA, *The Acting Person*, Analecta Husserliana, vol. X, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London, 1979. Cfr. también O. N. DERISI, *Esencia y valor de la persona humana*, EDUCA, Buenos Aires, 1979.

²⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 c.

²⁹ Todas estas características ontológicas de la persona son el fundamento de la capacidad para ser insertada por Dios en el orden sobrenatural. Mediante esta inserción, el

fable dignidad. Y de aquí también el enorme valor que el cristianismo *concede* a la vida humana. El amor es vida y produce vida³⁰. El matrimonio como comunión de amor entre personas que se donan totalmente tiene como fin primordial la transmisión de la vida.

4. *Amor y fecundidad: "transmitir la imagen divina de hombre a hombre"*³¹

En obvia continuidad con todo el magisterio de la Iglesia hasta el presente, la "Familiaris Consortio" fustiga duramente la mentalidad anticonceptiva. Desde un punto de vista moral, bastaría señalar que es una grave ofensa a Dios para descalificarla. Pero he aquí, en palabras de Juan Pablo II, el trasfondo antropológico y ético de esta verdad enunciada por la moral católica: "al lenguaje nativo que expresa la recíproca donación total de los cónyuges, la contracepción impone un lenguaje objetivamente contradictorio, el de no donarse al otro en totalidad: se desprende, no sólo el positivo rechazo de la apertura a la vida, sino una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a donarse en totalidad personal"³².

Vimos antes que la dignidad personal era en cierto modo condición —desde un punto de vista eficiente— de la misma institución matrimonial: el matrimonio sólo cabe entre personas, pues sólo ellas pueden recíprocamente comunicar en un amor-entrega. La dignidad personal es condición también ahora del fin del matrimonio: la transmisión de la vida es sagrada porque lo que genera el amor conyugal no son nuevos animales sino nuevas personas humanas. "Así, la tarea fundamental de la familia es el servicio a la vida, el realizar a lo largo de la historia la bendición originaria del Creador, transmitiendo mediante la generación la imagen divina de hombre a hombre"³³.

La noción de persona humana como imagen de Dios, desarrollada por todos los grandes doctores católicos y muy singularmente por Santo Tomás de Aquino³⁴, es —nos parece— la clave antropológica de este documento pontificio. El designio de Dios sobre el matrimonio y la familia no se puede entender sin ser conscientes de que cada individuo humano es una persona, con un cuerpo y un alma, con inteligencia y voluntad espirituales y libres. Aquí precisamente —en el entendimiento y en el amor— reside la razón de imagen de la divinidad.

Juan Pablo II nos estimula a "alcanzar la plena estima de la imagen de Dios que resplandece en todos los seres humanos sin excepción"³⁵. Una vez alcanzada, podremos proveer con eficacia a la urgente necesidad que el mundo siente de una "educación en el amor como don de sí"³⁶.

TOMÁS ALVIRA

individuo humano, en palabras de Tomás de Aquino, llega a ser más que hombre: "In quantum homines per caritatem deiformes efficiuntur, sic suprahomines sunt" (*In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, ad. 9). Se entiende así también que O. N. Derisi pueda escribir, hablando de la persona humana: "Sin llegar a ser Dios —cosa absurda y contradictoria para un ser creado, esencialmente finito y contingente—, la persona humana participa de la misma vida de Dios" (*Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Educa, Buenos Aires, 1980, 4ª ed., p. 265).

³⁰ "Sin amor, la familia no puede vivir, crecer y perfeccionarse como comunidad de personas" (*F. C.*, N° 18).

³¹ *F. C.*, N° 28.

³² *F. C.*, N° 32.

³³ *F. C.*, N° 28.

³⁴ Cfr. por ejemplo la monumental cuestión X de las *Quaestiones disputatae de veritate*.

³⁵ *F. C.*, N° 24.

³⁶ *F. C.*, N° 37.

BIBLIOGRAFIA

JUAN ALFREDO CASAUBON, *Noctones generales de Lógica y Filosofía*, Angel Estrada y Cía., Buenos Aires, 1981, 298 pp.

La labor del crítico es placentera, cuando el objeto del análisis es un manual equilibrado, claro, riguroso y sencillo a la vez, como lo es el libro de Juan Alfredo Casaubon y que resulta excelente para introducir a los jóvenes en la Filosofía. Este tipo de libros deben, en verdad, ser escritos por autores que, como en el caso presente, saben mucho más de lo que deben exponer, que son dueños de gran experiencia y, por todo ello, son entonces (y sólo entonces) capaces de introducir equilibradamente en una ciencia.

Desde el principio el autor declara su adhesión a la tradición aristotélica "por su realismo natural y metafísico" que es algo así como la posición espontánea de todo hombre; por ese motivo, considera que es "la posición más al alcance de todo hombre o joven de buen sentido... sin someterlos a las deformaciones idealistas o a los reduccionismos empobrecedores de los diversos materialismos, empirismos lógicos, ciertas filosofías analíticas...".

Declarada tan sencillamente su orientación, Casaubon esclarece, primero, la noción misma de Filosofía (p. 3-10) y ya en esta primera lección se muestra, a la vez, clásico, tomista, y moderno, actual, abierto a las circunstancias de nuestro tiempo, iluminadas desde la filosofía del *ser*. Con esta perspectiva, los capítulos II al VI constituyen la lógica expuesta (y es una constante de toda la obra) con rigor y sencillez; no es necesario detenernos en las clásicas exposiciones sobre la lógica de la primera, de la segunda y de la tercera operación del espíritu; en cambio, el capítulo VI, dedicado a la Lógica matemática o simbólica, merece ser puesto de relieve porque, en pocas páginas, ofrece un cuadro de gran claridad y utilidad que trasciende el mero nivel de la enseñanza media porque ha de resultar esclarecedor para todo lector interesado.

Allí el autor prueba lo que afirma al final del capítulo: "En cuanto a las relaciones entre la lógica matemática de tipo aristotélico-tomista y las lógicas matemáticas, cabe decir que ...no tienen siempre el mismo *objeto formal* y son por eso ciencias o artes distintas, más que equivalentes o idénticas con menor o mayor desarrollo" (p. 130).

El capítulo VII, destinado a la Antropología filosófica, muestra su ubicación dentro de la filosofía natural, de la cual ofrece las nociones fundamentales y, luego, encara, con notable acierto, la distinción entre la Psicología filosófica (los grados de vida y la constitución esencial del ente corpóreo viviente) y la Antropología filosófica, bajo cuya denominación trata los temas que, antes, eran considerados por la Psicología filosófica o metafísica: La constitución esencial del hombre, el alma y sus propiedades y la persona humana. De modo espontáneo se siguen los demás temas: La gnoseología por un lado y, por otro, lo que Casaubon denomina Epistemología especial donde estudia los métodos de las ciencias. Puestas así las bases ya de la operación humana, ya del problema último del ser, el autor comienza por la Ética o Moral, expuesta con excelente rigor y claridad; todo lo cual concluye en el capítulo XI sobre Metafísica.

Personalmente, preferimos colocar la filosofía práctica *después* de la Metafísica porque ésta es su fundamento. Pero creemos que el autor ha dejado que predomine un criterio docente sobre el sistemático. Cada capítulo es seguido por un Cuestionario ágil y bien estructurado que ha tenido el buen sentido de eludir esos acertijos a los que nos tienen acostumbrados ciertos "pedagogos". Al Cuestionario le sigue un Texto Auxiliar introducido con excelente criterio porque se trata, casi siempre, de textos clásicos cuya sola lectura es formativa para el estudiante.

Jugará aquí un papel esencial el profesor, quien *debe* hacer leer y meditar tales textos a sus alumnos. Para eso han sido incluidos y para que el estudiante tenga un contacto vital y concreto con los grandes maestros de la filosofía. Recomendamos vivamente este libro a los profesores pues les será de grande utilidad en la docencia secundaria. En ciertas Facultades no-filosóficas puede ser también muy útil. Es menester agradecer al autor y a la Editorial Estrada por esta obra que no puede hacer sino bien.

ALBERTO CATURELLI

RUT DAMONT DE PISTARINI, *Curso básico de Psicología*, Angel Estrada y Cía., Buenos Aires, 1979, 155 pp.

La benemérita Editorial Estrada, a la cual tanto deben los docentes argentinos, ha iniciado la publicación de manuales destinados a la enseñanza media con el excelente criterio de ofrecer libros seguros y orientadores a nuestros adolescentes. He de ocuparme de dos de ellos, uno sobre Psicología general y otro sobre Lógica y Filosofía. La objetividad del juicio científico nos exige, frecuentemente, dar pasos poco o nada agradables, o nos proporciona satisfacciones intelectuales. Esta vez, curiosamente, se nos han dado las dos situaciones simultáneamente, porque un juicio, el primero, es inevitablemente negativo y otro, sobre la segunda obra, completamente positivo. Y es deber del crítico, hablar claro, sobre todo cuando se trata de manuales destinados a la formación de los adolescentes.

En el primer caso, el *Curso básico de Psicología* de la profesora Damond de Pistarini, merece tantas observaciones ya particulares, ya generales, que entraremos directamente en ellas sin detenernos en una exposición general del libro, salvo indicar, sumariamente, los temas de sus catorce capítulos: Glosario, Filosofía y Psicología, La ciencia psicológica, métodos y técnicas en Psicología, La actividad psíquica, atención, percepción, los sentidos en el hombre, memoria, imaginación, tendencias, afectividad, inteligencia, voluntad, la personalidad. Sin detenernos en el Glosario (que merece una atención especial) el carácter general del libro es de una enorme confusión y permanente equivocidad: En la definición de filosofía dice que "la filosofía es la ciencia de las explicaciones últimas, obtenidas por la luz natural de la razón...".

No percibe que la filosofía *no* es ciencia *de* "las explicaciones últimas" sino ciencia (conocimiento cierto) de todas las cosas, por medio (o explicadas por) sus causas primeras o últimas. Lo cual es muy distinto. Además, *no* "explica las cosas percibidas por principios y causas que se justifican a sí mismos" pues no puede decirse que las causas, sean o no últimas, se autojustifiquen; tampoco se explica el significado de la expresión justificarse por sí mismo; ni es correcta (aunque bien explicado podría pasar) decir que son "ultrasensibles".

Y quedan sin sentido ni explicación expresiones tales como "capacidad" y "valor" de tales cosas. Evidentemente la intención es buena pero la falta de formación y la confusión se denuncian en el texto. Tampoco se puede decir que "la psicología es ciencia del hombre concreto en un mundo también concreto" (p. 2) porque la equivocidad es máxima. Ejemplo de esta equivocidad, que caracteriza a todo el libro, es la determinación del objeto de la psicología: Si se ignora la filosofía, es mejor no manejar expresiones como objeto material y formal. Para la autora, el objeto material sería "el hombre ser-en-el-mundo-con-otros-obierto-para-lo-trascendente" (la persona al parecer) y el objeto formal sería "la personalidad".

Si entendemos por el primero aquello de que trata la ciencia simplemente, no puede la autora hablar del hombre como ser en el mundo, etc., pues *supone* ya una doctrina sobre el hombre más bien propia de la metafísica que de la psicología; si entendemos por objeto formal aquel aspecto (formalidad) según el cual se considera el objeto material, en modo alguno podría ser la personalidad que, para la autora, coincide con la formación integral del hombre (p. 143). Prueba de ello es que parece coincidir con el objeto formal de la pedagogía. El objeto formal especifica y, por eso, distingue inequívocamente una ciencia de otra. Supongamos, por vía de ejemplo, que este tema fuera considerado por un filósofo aristotélico.

Entonces distinguiría entre definición nominal (ciencia del alma) y real; antes de proponernos una definición real, distinguiría: objeto material, los fenómenos psíquicos; objeto formal, los fenómenos psíquicos *en cuanto* constituyen la forma superior de la vida.

Hemos de pasar por alto equivocidades innumerables, tantas, que esta nota adquiriría una extensión desmesurada y señalar sólo algunas que se refieren ya a la forma ya al contenido: es imposible que un alumno llegue a comprender bien el contenido cuando algunas exposiciones están en dependencia de obras de autores que sustentan doctrinas diversas cuando no contradictorias; por ejemplo, al referirse al inconsciente colectivo no basta con que la autora (frente a Jung) simplemente afirme (con lo que estamos de acuerdo) "que el hombre se realiza plenamente cuando es capaz de trascender más allá de sí mismo..." (p. 34) sin decir jamás, en ningún lugar, *por qué*; si a renglón seguido se dedica a exponer, siempre sin claridad, las técnicas de investigaciones del inconsciente y no ejercita jamás la más mínima crítica como cuando expone la doctrina freudiana (p. 37 y ss).

El alumno *debe* saber cómo y por qué el freudismo niega la libertad, por ejemplo, pues la orientación cristiana de la autora se lo exige, no sólo el recto método científico; lo mismo se diga cuando se limita a transcribir a autores como Piéron (sobre la sensación), Bergson (percepción del tiempo) o Jung. Ya que la autora utiliza constantemente a Lersch como la cantera principal de muchas de sus exposiciones, y respecto de quien alguna vez llega a decir "coincidimos con Lersch...", lo hubiese utilizado más inteligentemente y quizá el resultado hubiese sido algo mejor. Pero lo que un crítico no puede pasar por alto son los capítulos dedicados a la inteligencia y a la voluntad, ejemplos de confusión, de error, de equivocidad y falta de formación personal: No se puede decir así como así que "durante muchos años se ha sobrevalorado la inteligencia del hombre descuidando otros aspectos de su personalidad" (p. 113), sin explicar qué se quiere decir con ello: ¿se refiere al racionalismo? ¿se refiere a la psicología metafísica escolástica, por ejemplo, en cuyo caso estaría completamente equivocada? La inteligencia ¿es un "aspecto de la personalidad"?

Es completamente equívoco y erróneo decir que "la inteligencia del hombre comprende una serie de capacidades, señaladas por distintos autores...". Si se dijera que la inteligencia, desde cierto respecto, es la capacidad de conocer, vaya y pase; pero no que ella "comprenda capacidades" que no se definen. Y menos aún que los primeros autores citados sean Cleparède y Stern que "definen" la "inteligencia" como "adaptación mental con respecto a circunstancias nuevas". ¿Acepta la autora la implicación estrictamente materialista de un concepto (erróneo) de inteligencia como mera "adaptación mental"? Creemos que no. ¿Y entonces?

Entonces ¿por qué parece aceptar que, ante un "problema práctico" el hombre "busca la solución por medio del pensamiento" (p. 113)? ¿Qué significa que "el hombre aprende comprendiendo"? Estos problemas no se resuelven amontonando palabras y menos definiciones de inteligencia más o menos contradictorias (Köhler, Bergson, Binet, Montpellier) aunque todas ellas acentúan el carácter práctico, no especulativo de la inteligencia (siendo así que esto último es de su esencia). Y cuando la autora concluye transcribiendo la definición de inteligencia de Piaget como "estado de equilibrio hacia el cual tienden las adaptaciones sucesivas..." parece aceptar (sin crítica alguna) este concepto materialista, contradictorio y confuso de inteligencia pues dice que "la definición de Piaget abarca a todo el hombre, partiendo de la doble naturaleza de la inteligencia: biológica y lógica" (p. 116). La inteligencia no tiene "dos naturalezas" sino una y sus actos propios (como debería decir) no son unos biológicos y otros lógicos...

Pero no insistamos: es completamente inútil hacerlo (para la contradicción materialista y pobre del concepto piagetiano de inteligencia, remito a mi ensayo *Juicio crítico a Jean Piaget*, Mikael, Paraná, 1981). Inmediatamente expone la autora las teorías factoriales de la inteligencia (Spearman y Thurstone) y la (al parecer única) teoría evolutiva (Piaget): Todas estas exposiciones tienen el carácter típico de todo el libro: son confusas y concluyen con la teoría evolutiva (sin crítica alguna) de Piaget a la cual, desde el punto de vista de Piaget mismo, cabría hacer observaciones. Es imposible que un alumno pueda obtener ideas claras a través de la lectura de estas páginas; las exposiciones, sobre todo la de Spearman, no parecen haber sido efectuadas sobre las fuentes.

La exposición sobre la voluntad es sencillamente una suerte de error que se repite cada línea. Veamos una: "Más que la inteligencia, sostiene, la capacidad de llevar a cabo actos volitivos, eleva al hombre por encima de todos los seres vivos: *por la voluntad el hombre puede decidir quién es él mismo y su destino*" (p. 124). No piense el lector, por cierto, que la autora sustenta alguna filosofía voluntarista. No. En la página siguiente dice, en cambio, que "el acto volitivo es un acto de naturaleza intelectual" (sic). La confusión aumenta y el lector esforzado ya no entiende nada. Si aceptamos que la persona es la sustancia individual de naturaleza racional (para mentar la definición tradicional y bien conocida) es evidente que es la inteligencia (y no la voluntad) la que "eleva al hombre por encima de todos los seres vivos". De ningún modo es la voluntad la que permite al hombre "decidir quién es él mismo y su destino" sino la inteligencia que, por la deliberación de los medios y el conocimiento del fin (causa de las causas) hace posible la ejecución de la voluntad. Póngase el lector en el lugar del estudiante e intente retener y, sobre todo, entender, la siguiente "definición"; "El acto volitivo es un acto de naturaleza intelectual, por el cual el hombre se determina en la elección de un objeto o meta, en función de la eficacia de sus motivos —deseos, intereses y necesidades— pero en virtud de una autodeterminación" (p. 125). Sin detenernos en la contradicción existente entre la afirmación de que es

la voluntad ("más que la inteligencia") la que pone al hombre por encima de los demás seres vivos y la inmediatamente siguiente de que "el acto volitivo es un acto de naturaleza intelectual", la autora sostiene que la voluntad se autodetermina. Lo cual es siempre falso desde que es facultad de elegir el bien *propuesto* por la inteligencia; si la inteligencia lo propone ("pre-meditación consciente" dice la autora), nunca la voluntad puede ser autodeterminación. Es posible encontrar una filosofía que así lo sostenga, es claro, pero no en esta exposición que padece de tan grande confusión; además, la voluntad se-determina en función, dice la autora, de la "eficacia de sus motivos"; ¿de qué modo, cuáles, de qué manera entonces?; para colmo, al final antepone un "*pero* en virtud de una autodeterminación". El "*pero*" llama la atención... pero nos deja exactamente en una reiteración que, lejos de aclarar nada, lo confunde todo. ¿No hubiese sido mucho más sencillo decir, simplemente, que la voluntad es el poder de elegir entre los diferentes bienes que se ofrecen a la inteligencia? Con ejemplos sencillos esto se puede explicar claramente. En cambio, cuando la autora dice que la voluntad "contraría sus condicionamientos biológicos... psicológicos... sociales", los ejemplos que pone (una huelga de hambre, adhesión a principios diferentes a aquellos en los cuales fue educado, rechazo de normas sociales de la sociedad en la que se vive) inducen (pienso que sin querer) a pensar que es acto libre bueno rebelarse contra los ideales en que uno fue educado, o contra normas de nuestra sociedad, o que todo ideal es bueno. Sé que no es esta la intención de la autora, pero la equivocidad y oscuridad de los ejemplos (que también es constante) es un aspecto negativo en un libro destinado a los adolescentes.

Tampoco la autora —ya que los emplea como distintos— nos dice en ningún momento qué entiende por *objeto*, por *acción*, o por *meta*. Los alumnos padecerán las consecuencias.

Sería de nunca acabar detenernos en el análisis del acto voluntario y realmente preferimos pasar por alto la exposición pueril sobre la libertad. Frases como "tenemos el sentimiento de libertad total cuando realizamos un acto según un propósito definido por nosotros mismos"; o esta otra: "la libertad no es total cuando no pudiendo hacer lo que deseamos nos esforzamos por querer lo que hacemos" (p. 130), demuestran una vaguedad e imprecisión que, desgraciadamente, caracterizan a todo el libro.

Cuando la autora concluye diciendo que "el camino recorrido por la humanidad en su evolución está signado por un progreso ascendente" (p. 133) ¿nos quiere decir que sostiene el evolucionismo al modo de Teilhard? ¿Lo ha tomado de Chauchard? Cuando afirma que "la evolución de la humanidad adquiere actualmente, y cada vez más, un carácter social" ¿qué quiere decirnos? Esto debe ser explicado y fundamentado, aunque fuera brevemente, o, simplemente, no ser afirmado. Definitivamente, preferimos dejar aquí el análisis del libro sin detenernos en el capítulo sobre la personalidad (creemos que con lo dicho basta). Sólo resulta insoslayable una rápida revisión del Glosario inicial (p. 12-18 previas a la enumeración de las páginas del libro).

Tomemos algunas palabras que hemos ido señalando y cuyo significado se supone que debe orientar al estudiante: *Absoluto*: "Lo que existe por sí mismo (Dios) y es causa de su propio devenir". Cualquier lector comprende que si Dios existe por sí mismo (lo cual no quiere decir que sea causa sui) ni deviene ni es ni puede ser "causa de su propio devenir". Le recomendamos el Glosario de Casaubon quien dice, simplemente, "no-ligado, independiente". Paso por alto "abstracción", "ciencia natural", "corporeidad", etc.

Fijémonos en *Empírico*: "Experiencia. Conocimiento que se adquiere en contacto con la realidad sensible". Todo es equívoco, pues "empírico" tiene menos extensión que "experiencia". Luego no son lo mismo.

Mientras experiencia puede ser interior (no surge necesariamente del contacto con la realidad sensible; San Agustín escribió mucho sobre esto), empírico dice referencia *sólo* a la experiencia sensible. Elijamos al azar: *Espacio tridimensional*: "Espacio euclideo. Sus tres dimensiones son: arriba-abajo, derecha-izquierda, adelante-atrás".

Esto es increíble, pues la autora no sabe que aquellas referencias no corresponden a la geometría euclidea (sino largo, ancho y profundidad) pues introduce (sin percatarse) la noción de orientación *que no es geométrica*. Ejemplos de pseudo definiciones en las que introduce lo definido en la definición: *Estímulo*: "cualquier cosa que sirva para estimular... (sic): ejemplo de pseudo definición negativa: *relativo*: "que no es absoluto" (sic). Señor lector fijese en esta "definición" de *ondas electro magnéticas*: "Ondas producidas en fenómenos electromagnéticos, que se propagan a la velocidad de la luz y transportan energía electromagnética" (sic): enunciación tautológica y en la que, dos veces, pone lo definido en la definición... y el lector se queda sin saber de qué se trata; nada digamos de la *estadística* como "ciencia"; pero resulta superior a toda previsión esta noción de *hipótesis*: "Enunciado o proposición que antecede a otros constituyendo su fundamento. Es sinónimo de postulado" (¡sic!). Sin considerar (¡peccata minuta!) que no es lo mismo enunciación que proposición (la primera es una especie de la segunda), la autora, además de un absurdo sin comprensión posible, dice todo lo contrario desde que, si hipótesis es una explicación provisional de fenómenos observados, es a posteriori y cumple una mera función heurística sujeta a verificación; pero sólo leyéndolo impreso uno se convence que la autora haya podido decir que "es sinónimo de postulado" cuando un estudiante podría explicar que se trata de "proposiciones que se dan por buenas, sin que sean ni evidentes, ni demostrables"; es decir, son provisionalmente aceptadas (sobre todo en matemáticas) para ser utilizadas como punto de partida de algunas demostraciones.

¿Cómo puede "definirse" *lenguaje articulado* como "lenguaje en que se produce articulación" (sic) y, para colmo se agregue luego de dos puntos: "palabra"? ¿Lenguaje articulado es, pues, idéntico a palabra? ¿Puede decirse que *razón* es "acto de discurrir con entendimiento" y muchos otros despropósitos, absurdos y contradicciones semejantes?

Es una pena. Un curso se denomina "básico" (*Curso básico de Psicología*) cuando ofrece al estudiante aquellas verdades elementales en las que se apoya una ciencia, en este caso la Psicología. Por eso, las bases deben ser seguras, rigurosas, claras, sin equívocos y sobre todo sin este rosario interminable de errores.

Este librito denuncia falta de formación en la autora y gran confusión de ideas que, desgraciadamente, se trasmite a los estudiantes. De ahí el doloroso deber del crítico. Olvidábamos por si es útil: a lo largo de todo el libro se escribe "consciencia". Está mal: debe escribirse "conciencia" (sin s). Lleva s, en cambio, "consciente" y todos sus derivados.

ALBERTO CATURELLI

RAMON GARCIA DE HARO: *Cuestiones Fundamentales de Teología Moral*, Universidad de Navarra, España, 1980, 250 pp.

García de Haro vuelve en esta obra sobre un tema que le es particularmente caro: *la moral*. Ya nos había brindado dos libros sobre la materia: *La conciencia moral* y *La Moral Cristiana*. En el presente volumen se ocupa de los problemas fundamentales de la moral natural y sobrenatural, en cuatro extensos capítulos.

El primero se refiere a la moralidad propia del obrar humano. Dios, último Fin o Supremo Bien del hombre funda la moral. Por eso, bueno o malo es un acto humano, según que se ordene o se aparte de ese Fin divino supremo. Pero a este Fin el acto humano se dirige a través de determinados objetos con sus circunstancias. El querer un objeto, que, con sus circunstancias, está ordenado a Dios, es un acto bueno: y malo el que no se ordena a Dios. Y como la naturaleza está hecha por Dios para ese Fin divino, puede también decirse que el objeto es moralmente bueno o malo, según se conforme o no con la naturaleza humana, tomada en su unidad jerárquica.

Los valores no son sino esos objetos o *bienes*, que, queridos conforme a la naturaleza humana o, lo que es lo mismo, al último Fin divino, hacen bueno al acto, o malo en caso contrario. Si bien el autor no se ha detenido en este punto, sin embargo ha señalado con justeza que la axiología, para ser aceptada, debe superar la fenomenología (Scheler), y colocarse en un plano netamente metafísico.

Las concepciones morales que se fundan de un modo u otro en el hombre —bienestar, goce, complacencia subjetiva o autonomismo trascendental— son rechazadas por el autor por no sustentarse en el Fin divino, que verdaderamente funda todo el orden ético.

La moral sobrenatural se constituye por el acto humano informado por la gracia y, por ella, ordenado al fin sobrenatural divino, la visión inmediata de Dios. La gracia comienza por *sanar* la naturaleza y, con ello, por restaurar el orden moral natural; sobre el cual erige una *dimensión divina* o sobrenatural de la misma.

En el segundo Capítulo se establecen las relaciones entre el último Fin y el obrar humano: bueno o malo, según se ordene o se aparte de él. El pecado se constituye como el rechazo del Fin divino por la libertad.

En el amplio Capítulo tercero, frente al positivismo jurídico —que, por su misma índole, carece de todo fundamento filosófico—, el autor deriva todo el orden moral desde la Ley eterna de Dios; la cual dirige con las leyes naturales a los seres materiales, y con la ley moral al ser espiritual, inteligente y libre, que es el hombre por su alma. La ley moral no es, pues, sino una participación de esta Ley eterna, que dirige al hombre a su Fin divino, de acuerdo a su libertad, es decir, de un modo que respeta su libertad.

Con precisión el autor hace ver cómo el derecho natural es una parte de la Ley moral natural: la referente a la justicia o al acuerdo de los actos exteriores del hombre en relación con los demás, de dar a cada uno lo suyo,

su derecho. Este Derecho Natural funda y da vigencia al Derecho positivo, exigido por aquél para ser determinado con más justeza a las diferentes situaciones concretas. De aquí que el Derecho positivo en tanto conserva vigencia jurídica o moral, en cuanto se funda y nutre de aquel Derecho natural. Separado del mismo, pierde toda vigencia o fuerza jurídica o moral.

El autor se detiene con razón en defender el orden y la Ley moral natural, ley, que lejos de haber sido abolida, ha sido restaurada por la ley moral cristiana. En efecto esta ley cristiana sana todo el orden natural y, por eso, reconquista en todo su vigor y vigencia la ley natural, en la que instaura divinamente el contenido de los preceptos y de los consejos de la moral evangélica: la gracia restaura y extiende divinamente la moral natural.

Pero no hay una moral cristiana, que se independice y deje de lado los preceptos de la ley natural, ni tampoco una ley cristiana que, basada en el amor de Dios, admitiese que los preceptos de la Ley natural pudieran ser cambiados según las circunstancias históricas —historicismo, escepticismo moral y moral de la situación—.

Su Santidad Juan Pablo II, en su Discurso pronunciado el 13 de septiembre de 1980, en la clausura del Congreso Internacional Tomista, organizado por la Academia Pontifica Romana de Santo Tomás de Aquino, exhortó a los filósofos católicos a fundamentar metafísicamente la moral y el derecho natural, frente a ciertas desviaciones, que han pretendido admitir posibles cambios de los preceptos de la ley natural por circunstancias históricas, vg. sobre el divorcio, etcétera.

El último y más extenso capítulo de la obra centra su reflexión sobre el sentido y el alcance de la libertad humana, en sí misma y en su relación con la Libertad divina. Determina en qué consiste y cuál es el ámbito de esa libertad participada, que actúa siempre bajo la iluminación de la inteligencia. Pero como toda actividad de ser participado, la voluntad humana no puede pasar de la potencia o posibilidad de actuar al acto mismo libre sin la moción divina. La voluntad libre humana está orientada y movida por Dios al acto bueno.

Pero esta libertad es defectible por ser creada, puede apartarse de su moción divina y realizar, por sí sola, el pecado, que es el mal esencial o por excelencia del hombre, ya que, al apartarlo de su supremo Fin, en cuya posesión se logra la plenitud humana y cristiana, lo destroza como hombre y como hijo de Dios.

La difícil cuestión de la compatibilidad de la moción divina con la libertad humana está bien tratada por el autor, pero creemos que hubiese convenido una profundización más precisa.

García de Haro caracteriza minuciosamente los rasgos de la libertad humana; y concluye con la docilidad a la gracia, como el modo supremo del obrar libre moral. La moción de la gracia y del Espíritu Santo, lejos de quitar o disminuir, perfeccionan la libertad humana y le confieren a ésta un señorío o crecimiento espiritual y, en definitiva, "la libertad de los hijos de Dios".

La obra se cierra con un índice de textos citados de la Sagrada Escritura, del Magisterio Eclesiástico y de Santo Tomás de Aquino, y además con un Índice de Autores.

En estas *Cuestiones Fundamentales de Teología Moral*, García de Haro ha logrado ofrecernos un verdadero compendio, claro y bien fundado de los principios esenciales que configuran la Filosofía y la Teología Moral. Su mérito reside precisamente en haber puesto en evidencia los principios que fundamentan u organizan la moral natural y sobrenatural. Desde ellos es fácil deducir conclusiones más determinadas, y en su luz es fácil evitar errores o imprecisiones que, aún en el campo católico —según lo acaba de señalar el mismo Juan Pablo II en una alocución de los miércoles— se han difundido últimamente.

La solidez de la doctrina y la claridad de la exposición de esta visión sintética del orden moral natural cristiano, se trasunta en una prosa transparente y ceñida, que trasmite con justeza el pensamiento del autor y hace fácil su intelección y comprensión.

Bellamente impreso, el libro está editado por la Universidad de Navarra.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

MARCELO SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, ed. Universidades Pontificias de Buenos Aires, Letrán y Salamanca, 1979, 359 pp.

Aunque no ignoramos que "Sapientia" es una revista filosófica, y aunque el tema tratado por el P. Sánchez Sorondo es teológico, no creemos impropio el presentar una reseña de su obra aquí, porque la telología de esta obra emplea como instrumento principalísimo una filosofía, la de Santo Tomás de Aquino, según la versión del P. Cornelio Fabro; y se apoya en gran parte en los dos redescubrimientos de éste: la importancia y primacía del *esse* como *actus essendi*, y de la *participación* en la doctrina del Angélico.

Trae la obra como epígrafe que en cierto modo condensa todo su contenido la famosa frase de San Pedro en su *II Epist.* (I, 4): *Consortes divinae naturae*, o sea consortes o participantes de la naturaleza divina.

La obra comienza con una elogiosa presentación del P. Fabro, y le sigue un amplio prólogo del autor. Consta después de una Introducción, de tres Partes y de una Conclusión.

En la Introducción el autor traza, a través de sus principales representantes, la historia del olvido de la gracia como participación de la naturaleza divina; olvido que sería paralelo al olvido de la primacía del *esse* como *actus essendi*¹. Así, para Juan Vicente Asturicense O.P. el *esse* no es sino un término o complemento de la esencia (pp. 32-35), y por eso considera que absolutamente hablando la esencia es superior al *esse*; y todo ello —decimos no-

¹ Sin embargo, no parece que ese olvido haya sido completo y general; el propio autor trae textos de Capreolo y de Cayetano (pp. 21-22, nota 10), concordantes con su tesis de la gracia como participación de la divina naturaleza y divinidad; y más adelante aprueba una fórmula del P. Ramírez O. P.: "Gratia est participatio formalis divinae *reduplicative ut naturae divinae*; et inde est quod per eam formaliter efficiamur filii Dei; filius enim formaliter recipit naturam Patris, non personam, quae est incommunicabilis" (*De hominis beatitudine*, Salamanca, 1943, t. II, p. 281). El P. Sánchez Sorondo trae esta cita en la p. 38, nota 69. Conf. también nota 70.

sotros— parece ubicarnos en los orígenes mismos de la noción leibniziano-wolffiana de la “existencia” como mero “*complementum possibilitatis*”. Y por eso, según el autor, Juan Vicente da una definición de la gracia que bien podría aplicarse a la de la mera creación natural.

Luego estudia a Alfonso Curiel, para el cual la gracia es una participación de la intelectualidad divina (p. 43), la cual, “de *potentia Dei absoluta*” podría coexistir con el pecado, sin la filiación adoptiva, sin la amistad con Dios y sin el derecho a la vida eterna. Esta tesis, compartida por Suárez² y por Juan de Santo Tomás, por lo menos en cuanto a una excesiva “intelectualización” de la gracia, es llamada por el autor “desviación intelectualista”, y llega en nuestro siglo al P. Ambrose Gardeil. En sentido opuesto, pero implicando algo muy grave también, se halla la “desviación moralista” del concepto de gracia, representada por Juan (Martínez) de Ripalda, Esparza, Oviedo y Aranda entre otros; para éstos la gracia consiste solamente en la participación de la moralidad y libertad de Dios, que nos hace posible evitar el pecado.

Crítica también el autor la concepción de la gracia en los Padres Carmelitas de Salamanca y en Mons. Piolanti, aunque éste admite la doctrina del P. Fabro del *esse ut actus*. Previamente a todo esto, el autor había criticado también la doctrina del P. Karl Rahner, el cual pretende que la gracia sería directamente la comunicación causal cuasi-formal de Dios mismo en el hombre, con lo cual, o incide en un “extrínsecismo” mucho mayor que el que atribuye a los escolásticos —pues Dios no es el hombre agraciado, ni nada de éste—, o en panteísmo, si se desliza hasta afirmar o sugerir que Dios es la forma misma inmanente al hombre, por la cual éste recibe un *esse* divino.

Después de esta Introducción crítica, el P. Sánchez Sorondo pasa a la parte positiva de su obra. Estudia primero la noción tomista de la gracia como participación de la naturaleza divina en su evolución en el Aquinate; las implicaciones teológicas fundamentales de la noción tomista de la gracia como participación de la naturaleza divina (estudia en especial la filiación “adoptiva”, mostrando su realidad y enraizamiento en la filiación natural del Verbo); y luego las consecuencias teológicas principales para la antropología cristiana. En esta parte tiene mucha originalidad el capítulo sobre la refusión³ de la gracia, mostrando que el hombre intrínsecamente divinizado por la gracia como participación del ser divino, puede luego, a su vez, difundir esa gracia en otros, como causa instrumental (en las obras más juveniles del Aquinate) o incluso —en las más maduras— como causa segunda.

En suma, el autor ha conseguido mostrar cómo Santo Tomás ha superado las antítesis platonismo-aristotelismo y Biblia-pensamiento griego, porque para él la gracia santificante es a la vez una forma inmanente (Aristóteles) pero con una raíz trascendente (Platón); es algo realísimo, es una participación sobrenatural (trinitaria) de *El que es* (Biblia); por lo que consiste en una participación del divino *esse* (neoplatonismo).

Por eso nos parece que esta obra merece ser leída no sólo por los teólogos, sino también por los filósofos que quieran trascender los esquemas de un to-mismo esencialista.

JUAN A. CASAUBON

² Pero respecto de Suárez el autor trae, en la nota 105, p. 53 un texto de Suárez en que se reconoce que la gracia santificante da al alma *esse quoddam divinum* (*De Gratia*, lib. VI, cap. 12, N° 2).



LA OXIGENA

LA OXIGENA
S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION

**Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

CORDOBA 320

BUENOS AIRES

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S. C. A.

ARQUITECTOS

**ARENALES 1132
CAPITAL**



Bagó
Investigación y seguridad terapéutica

ALZAGA UNZUE y Cia. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

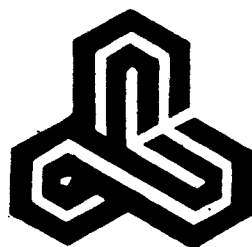
T. E. 394 - 1360 - 1364



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

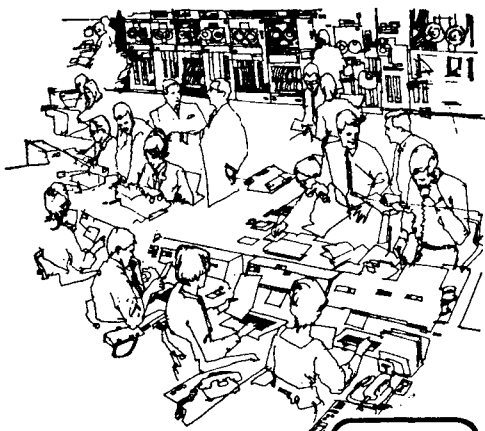
**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZÚCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**

casa central: Cangallo 541 - Buenos Aires casa matriz: Calle 8 esq. 50 - La Plata
centro propio de computación: Avda. Belgrano 913 - Buenos Aires y sucursales



BANCO RIO DE LA PLATA

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ADURIZ S. A. I. C. y F.

Tiendas con sucursales

Casa Central:

ALSINA 1382

Buenos Aires

T. E. 38 - 9502

PENSAMIENTO

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España